A Ideia de Justiça

Amartya Sen

Prêmio Nobel

Companhia Das Letras

AMARTYA SEN

A ideia de justiça

Tradução
Denise Bottmann
Ricardo Doninelli Mendes

Em memória de John Rawls

Sumário

Prefácio

"No pequeno mundo onde as crianças levam sua existência", diz Pip em *Great expectations* [Grandes esperanças], de Charles Dickens, "não há nada que seja percebido e sentido tão precisamente quanto a injustiça."[1] Espero que Pip esteja certo: ele recorda vividamente, depois de seu humilhante encontro com Estella, a "coerção caprichosa e violenta" que sofreu quando criança nas mãos da própria irmã. Mas a percepção firme de injustiças manifestas também se aplica aos seres humanos adultos. O que nos move, com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa — coisa que poucos de nós esperamos —, mas a de que a nossa volta existem injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar.

Isso é bem evidente em nossa vida diária, com as iniquidades ou sujeições que podemos sofrer e das quais temos boas razões para nos ressentir, mas também se aplica aos diagnósticos mais generalizados de injustiças no vasto mundo em que vivemos. É correto pressupor que os parisienses não teriam tomado de assalto a Bastilha, que Gandhi não teria desafiado o império onde o sol costumava não se pôr, que Martin Luther King não teria combatido a supremacia branca na "terra dos homens livres e lar dos bravos", não fosse seu senso das injustiças manifestas que poderiam ser vencidas. Eles não estavam tentando alcançar um mundo prefeitamente justo (mesmo que não houvesse nenhum acordo sobre como seria tal mundo), mas o que queriam era remover claras injustiças até onde pudessem.

A identificação de injustiças corrigíveis não é só o que nos anima a pensar em justiça e injustiça, ela também é central, como argumento neste livro, para a teoria da justiça. Na investigação aqui apresentada, o diagnóstico de injustiça

aparece, com suficiente frequência, como o ponto de partida para uma discussão crítica.[2] Contudo, pode-se perguntar, se tal ponto de partida é razoável, por que não pode ser também um bom ponto de chegada? Qual é a necessidade de irmos além do nosso senso de justiça e injustiça? Por que precisamos de uma teoria da justiça?

Compreender o mundo nunca é uma questão de apenas registrar nossas percepções imediatas. A compreensão inevitavelmente envolve o uso da razão. Temos de "ler" o que sentimos e aparentemente vemos, e perguntar o que essas percepções indicam e como podemos levá-las em conta sem sermos sobrecarregados por elas. Uma questão diz respeito à confiabilidade de nossas percepções e impressões. Um senso de injustiça poderia servir como um sinal que nos move, mas um sinal ainda demanda um exame crítico, e deve haver um exame cuidadoso da validade de uma conclusão baseada principalmente em sinais. A convicção de Adam Smith da importância dos sentimentos morais não o impediu de buscar uma "teoria dos sentimentos morais", nem de insistir em que um senso de agir mal seja criticamente examinado através de uma análise arrazoada, para determinar se ele pode ser a base de uma reprovação sustentável. Uma exigência semelhante de análise se aplica à inclinação para elogiar alguém ou alguma coisa.

Temos de perguntar também que tipos de argumentação racional devem contar na avaliação de conceitos éticos e políticos tal como justiça e injustiça. De que forma um diagnóstico da injustiça, ou a identificação do que poderia reduzi-la ou eliminá-la, pode ser objetivo? Isso exige imparcialidade, em algum sentido específico, tal como independência de nossos interesses pelo próprio benefício? Isso também exige um reexame de algumas atitudes, mesmo que elas não estejam relacionadas a interesses pelo próprio benefício, mas reflitam juízos preconcebidos ou preconceitos locais que podem não sobreviver ao enfrentamento arrazoado de atitudes não restritas pelo mesmo paroquialismo? Qual é o papel da racionalidade e da razoabilidade na compreensão das exigências da justiça?

Essas considerações e algumas questões gerais muito próximas são abordadas nos primeiros dez capítulos, antes que eu passe a tratar de questões de aplicação, envolvendo a avaliação crítica dos fundamentos sobre os quais os juízos sobre a

justiça se baseiam (sejam liberdades, capacidades, recursos, felicidade, bem-estar ou alguma outra coisa), a especial relevância de diversas considerações listadas sob os títulos gerais de igualdade e liberdade, a conexão evidente entre perseguir a justiça e buscar a democracia, vista como o governo por meio do debate, e a natureza, a viabilidade e o alcance das reivindicações dos direitos humanos.

QUE TIPO DE TEORIA?

Apresento aqui uma teoria da justiça em um sentido bem amplo. O objetivo é esclarecer como podemos proceder para enfrentar questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça prefeita. Isso se diferencia claramente das teorias da justiça predominantes na filosofia moral e política contemporânea. Tal como discutirei de forma mais completa na introdução que se segue, há particularmente três diferenças que exigem uma atenção específica.

Primeiro, uma teoria da justiça que possa servir como base da argumentação racional no domínio prático precisa incluir modos de julgar como reduzir a injustiça e promover a justiça, em vez de objetivar apenas a caracterização das sociedades prefeitamente justas — exercício que marca, de forma bastante dominante, muitas teorias da justiça na filosofia política atual. Os dois exercícios, para identificar arranjos sociais prefeitamente justos e para determinar se uma mudança social específica melhoraria a justiça, de fato têm conexões motivacionais; contudo, eles são analiticamente desconectados. O último, sobre o qual esta obra se concentra, é central para tomar decisões sobre as instituições, o comportamento e outros determinantes da justiça; e o modo como essas decisões são derivadas é crucial para uma teoria da justiça que objetiva guiar a argumentação racional no domínio prático a respeito do que deve ser feito. Pode-se mostrar que é totalmente incorreta a suposição de que esse exercício comparativo não pode ser feito sem que primeiro sejam identificadas as exigências da justiça prefeita (como discutido no capítulo 4).

Segundo, embora muitas questões comparativas de justiça sejam resolvidas com sucesso — por um acordo alcançado por meio de argumentos fundamentados —, pode haver outras comparações nas quais considerações

conflitantes não estejam completamente resolvidas. Sustento aqui que podem existir muitas razões distintas de justiça, cada qual sobrevivendo ao exame crítico, mas resultando em conclusões divergentes.[a] Argumentos razoáveis em direções conflitantes podem emanar de pessoas com experiências e tradições diversas, mas também podem advir de dentro de dada sociedade ou, por causa disso, até de uma única pessoa.[b]

Devemos argumentar de modo fundamentado, conosco e com os outros, em vez de apelar ao que se pode chamar de "tolerância descomprometida", acompanhada pelo conforto de uma solução preguiçosa como "você tem razão na sua comunidade, e eu, na minha". A racionalidade argumentativa e a análise imparcial são essenciais. Todavia, mesmo o mais vigoroso dos exames críticos pode deixar de fora argumentos conflitantes e concorrentes que não são eliminados pela análise imparcial. Adiante, retomarei esse ponto, mas enfatizo aqui que a necessidade de raciocinar e analisar não está de forma alguma comprometida pela possibilidade de que prioridades conflitantes sobrevivam a despeito do enfrentamento da razão. A pluralidade com a qual terminaremos será o resultado do uso do raciocínio argumentativo, não de nossa abstenção dele.

Terceiro, a presença de uma injustiça remediável pode, em grande medida, estar conectada a transgressões de comportamento, e não a defeitos institucionais (a recordação de Pip, em *Great expectations*, de sua irmã coerciva era apenas isso, e não uma condenação da família como instituição). A justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que as cercam. Em contrapartida, muitas das teorias da justiça se concentram predominantemente em como estabelecer "instituições justas" e atribuem um papel acessório e secundário aos traços comportamentais. Por exemplo, a abordagem de John Rawls da "justiça como equidade" — merecidamente celebrada — produz um único conjunto de "princípios de justiça", que dizem respeito exclusivamente ao estabelecimento de "instituições justas" (para constituir a estrutura básica da sociedade), embora requeiram que o comportamento das pessoas cumpra integralmente as exigências do funcionamento apropriado dessas instituições.[3] Na abordagem da justiça apresentada nesta obra, sustenta-se que existem algumas inadequações

cruciais nessa concentração dominante sobre as instituições (na qual se supõe que o comportamento seja apropriadamente obediente), e não sobre a vida que as pessoas são capazes de levar. O foco sobre a vida real na avaliação da justiça tem muitas implicações de longo alcance para a natureza e o alcance da ideia de justiça.[c]

A orientação da teoria da justiça que é explorada nesta obra tem influência direta, como defendo, sobre a filosofia política e moral. Contudo, também tentei discutir a relevância dos argumentos aqui apresentados para algumas das disputas em andamento no direito, na economia e na política; eles poderiam inclusive ter pertinência, se nos dispusermos a ser otimistas, para os debates e decisões sobre programas e políticas práticas.[d]

O uso de uma perspectiva comparativa, indo bem além da limitada — e limitante — estrutura do contrato social, pode ser uma contribuição útil nesse momento. Pretendemos fazer comparações em termos de promoção da justiça quando combatemos a opressão (como a escravidão ou a sujeição das mulheres), ou protestamos contra a negligência médica sistemática (em decorrência da inexistência de instalações médicas em partes da África e da Ásia ou da falta de cobertura médica universal na maioria dos países do mundo, incluindo os Estados Unidos), ou repudiamos a permissibilidade da tortura (que continua a ser usada com notável frequência no mundo contemporâneo — algumas vezes por baluartes do establishment global), ou rejeitamos a tolerância silenciosa da fome crônica (por exemplo, na Índia, a despeito da bem-sucedida eliminação da fome).[e] Com bastante frequência, podemos concordar que algumas mudanças contempladas (como a abolição do apartheid, para dar um tipo diferente de exemplo) reduzirão a injustiça, mas, ainda que todas as mudanças acordadas fossem implementadas com sucesso, não teríamos nada que pudéssemos chamar de justiça prefeita. Considerações práticas, não menos que argumentos teóricos, parecem exigir uma orientação um tanto radical na análise da justiça.

ARGUMENTAÇÃO RACIONAL PÚBLICA, DEMOCRACIA E JUSTIÇA GLOBAL

Ainda que na abordagem aqui apresentada os princípios de justiça não sejam

definidos com relação às instituições, mas sim quanto à vida e às liberdades das pessoas envolvidas, as instituições não podem deixar de ter um papel instrumental importante na busca da justiça. Junto com os determinantes do comportamento individual e social, uma escolha apropriada das instituições tem um papel criticamente importante na tarefa de melhorar a justiça. As instituições entram nos cálculos de muitas formas diferentes. Elas podem contribuir diretamente para a vida que as pessoas são capazes de levar de acordo com o que têm razão para valorizar. As instituições também podem ser importantes para facilitar nossa capacidade de examinar minuciosamente os valores e as prioridades que podemos considerar, sobretudo por meio de oportunidades para o debate público (incluindo considerações da liberdade de expressão e do direito à informação, bem como a existência de locais para o debate informado).

Neste trabalho, a democracia é avaliada no que concerne à argumentação racional pública (capítulos 15-17), resultando em uma compreensão da democracia como "o governo por meio do debate" (uma ideia para cuja promoção John Stuart Mill muito contribuiu). Mas a democracia também precisa ser vista de forma mais genérica quanto à capacidade de enriquecer o debate fundamentado através das melhorias da disponibilidade informacional e da factibilidade de discussões interativas. A democracia tem de ser julgada não apenas pelas instituições que existem formalmente, mas também por diferentes vozes, de diversas partes da população, na medida em que de fato possam ser ouvidas.

Além disso, essa maneira de ver a democracia pode ter impacto sobre sua busca em um nível global — e não apenas dentro de um Estado-nação. Se a democracia não é vista simplesmente com relação ao estabelecimento de algumas instituições específicas (como um governo global democrático ou eleições globais democráticas), mas com relação à possibilidade e ao alcance da argumentação racional pública, que se trata de *promover* (em vez de aprefeiçoar), tanto a democracia global como a justiça global podem ser vistas como ideias eminentemente compreensíveis que com toda a probabilidade podem inspirar e influenciar ações práticas para além das fronteiras.

O ILUMINISMO EUROPEU E NOSSA HERANÇA GLOBAL

O que posso dizer sobre os antecedentes da abordagem que busco apresentar aqui? Discutirei amplamente essa questão na Introdução, mas devo assinalar que a análise da justiça que apresento neste livro recorre a linhas de argumentação racional que foram particularmente exploradas no período de descontentamento intelectual durante o Iluminismo europeu. Dito isso, preciso, contudo, fazer imediatamente duas observações esclarecedoras para evitar possíveis mal-entendidos.

O primeiro esclarecimento consiste em explicar que a conexão desta obra com a tradição do Iluminismo europeu não faz com que o background deste livro seja particularmente "europeu". Na verdade, uma das características inusuais — excêntricas, como talvez alguns dirão — deste livro, em comparação com outros escritos sobre a teoria da justiça, é o uso extensivo que faço de ideias oriundas de sociedades não ocidentais, sobretudo da história intelectual indiana, mas de outras partes também. Existem fortes tradições de argumentos fundamentados em razões, em lugar da dependência da fé e de convicções injustificadas. Ao confinar a atenção quase que exclusivamente à literatura ocidental, a busca contemporânea — em grande parte, ocidental — da filosofia política, em geral, e das exigências da justiça, em particular, tem sido, eu diria, limitada e, em certa medida, paroquial.[f]

Todavia, não sustento que haja uma dissonância radical entre o pensamento "ocidental" e o "oriental" (ou, genericamente, não ocidental) sobre esses temas. Existem muitas diferenças de argumentação racional no Ocidente e no Oriente, mas seria completamente estapafúrdio pensar em um Ocidente unido no enfrentamento de prioridades "quintessencialmente orientais".[g] Essas visões, conhecidas nas discussões contemporâneas, estão bem distantes da minha compreensão. Sustento, ao contrário, que ideias semelhantes –– ou intimamente ligadas — de justiça, equidade, responsabilidade, dever, bondade e correção têm sido buscadas em muitas partes diferentes do mundo, o que pode expandir o alcance dos argumentos considerados na literatura ocidental, e que com frequência a presença global dessa argumentação racional é desconsiderada ou marginalizada nas tradições dominantes do discurso ocidental contemporâneo.

Alguns dos argumentos racionais, por exemplo, de Gautama Buda (o defensor agnóstico do "caminho do conhecimento") ou dos escritores da escola Lokayata

(empenhada na análise incansável de todas as crenças tradicionais) na Índia do século VI a.C., podem soar intimamente alinhados — e não adversos — a muitos dos escritos críticos de autores proeminentes do Iluminismo europeu. Não precisamos nos alvoroçar tentando decidir se Gautama Buda deve ser visto como um membro antecipado de alguma liga iluminista europeia (seu nome adquirido afinal de contas significa "iluminado" em sânscrito), nem considerar a tese forçada de que o Iluminismo europeu pode ser remontado à influência de longa distância do pensamento asiático. Não há nada particularmente estranho em reconhecer que comprometimentos intelectuais semelhantes ocorreram em diferentes partes do globo em estágios distintos da história. Já que argumentos um tanto diferentes foram apresentados com frequência para lidar com questões semelhantes, podemos perder possíveis pistas-chave para a argumentação racional sobre a justiça se mantivermos nossas explorações regionalmente confinadas.

Um exemplo com certo interesse e relevância é uma importante distinção entre dois conceitos de justiça encontrada na antiga ciência do direito indiana: *niti* e *nyaya*. A primeira ideia, *niti*, diz respeito tanto à adequação organizacional quanto à correção comportamental, enquanto a última, *nyaya*, diz respeito ao que resulta e ao modo como emerge, em especial, a vida que as pessoas são realmente capazes de levar. A distinção, cuja relevância será discutida na Introdução, ajuda-nos a ver com clareza que há dois tipos bastante diferentes, embora relacionados, de justiça que devem ser satisfeitos pela ideia de justiça.[h]

Minha segunda observação explicativa diz respeito ao fato de os autores iluministas não terem falado a uma só voz. Como discutirei na Introdução, há uma dicotomia substancial entre dois tipos diferentes de argumentação racional sobre a justiça que se reflete em dois grupos de importantes filósofos ligados ao pensamento radical do período iluminista. Uma abordagem se concentrou na identificação de arranjos sociais prefeitamente justos, considerando a caracterização das "instituições justas" como a tarefa mais importante — e, frequentemente, como a única identificadora — da teoria da justiça. Articuladas, de diferentes formas, em torno da ideia de um "contrato social" hipotético, importantes contribuições foram feitas, seguindo essa abordagem, por Thomas Hobbes no século XVII e, mais tarde, por John Locke, Jean-Jacques Rousseau,

Immanuel Kant, entre outros. A abordagem contratualista tem sido uma influência dominante na filosofia política contemporânea, especialmente depois do artigo pioneiro de John Rawls, “Justice as fairness” [Justiça como equidade], de 1958, que precedeu a apresentação definitiva dessa abordagem no seu clássico *Uma teoria da justiça*.[4]

Por outro lado, muitos outros filósofos iluministas (Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx e John Stuart Mill, por exemplo) adotaram uma variedade de abordagens que compartilham o interesse comum em fazer comparações entre diferentes vidas que as pessoas podem levar, influenciadas pelas instituições, mas também pelo comportamento real dessas pessoas, pelas interações sociais e outros determinantes significativos. Este livro se alinha, em grande medida, a essa tradição alternativa.[i] A disciplina analítica — e um tanto matemática — da “teoria da escolha social” — que pode ser remontada às obras de Condorcet no século XVIII, mas que foi desenvolvida na forma atual pelas contribuições pioneiras de Kenneth Arrow em meados do século XX — pertence a essa segunda linha de investigação. Essa abordagem, adaptada adequadamente, pode ser uma contribuição substancial, como discutirei, ao se tratar de questões sobre o melhoramento da justiça e a remoção de injustiças no mundo.

O LUGAR DA RAZÃO

A despeito das diferenças entre as duas tradições do Iluminismo — a contratualista e a comparativa —, existem muitos pontos de semelhança entre elas. As características em comum incluem a dependência da argumentação racional e o apelo às exigências do debate público. Ainda que se relacione principalmente com a segunda abordagem, e não com a argumentação contratualista desenvolvida por Immanuel Kant e outros, este livro é muito guiado pelo insight kantiano fundamental (como Christine Korsgaard o expressa): “Trazer a razão ao mundo torna-se a tarefa da moralidade, e não da metafísica, e tanto o trabalho como a esperança da humanidade”.[5]

Em que medida a argumentação racional pode prover uma base confiável para uma teoria da justiça é, obviamente, ela mesma uma questão sujeita a controvérsia. O primeiro capítulo deste livro trata do papel e do alcance da ar-

gumentação racional. Sustento que não é plausível considerar as emoções, a psicologia ou os instintos como fontes independentes de valoração, sem uma avaliação arrazoada. Contudo, os impulsos e as atitudes mentais continuam sendo importantes, visto que temos boas razões para levá-los em conta na nossa avaliação da justiça e da injustiça no mundo. Sustento que aqui não existe um conflito irredutível entre razão e emoção, e há muito boas razões para darmos espaço à relevância das emoções.

Todavia, existe um tipo diferente de crítica à dependência da argumentação racional que aponta o predomínio da desrazão no mundo e o irrealismo envolvido na pressuposição de que o mundo seguirá na direção ditada pela razão. Em uma crítica gentil, mas firme, de minha obra em campos aparentados, Kwame Anthony Appiah argumentou que "por mais que você amplie sua compreensão da razão pelas vias que Sen gostaria de usar — eis um projeto cujo interesse exalto — você não percorrerá o caminho completo. Ao adotar a perspectiva individual de uma pessoa razoável, Sen deu as costas para a pervasividade da desrazão".[6] Enquanto descrição do mundo, o que Appiah afirma está obviamente certo, e sua crítica, que não é endereçada à construção de uma teoria da justiça, apresenta boas razões para sustentar o ceticismo sobre a eficiência prática do debate fundamentado sobre assuntos sociais confusos (como a política da identidade). A prevalência e a resistência da desrazão podem tornar muito menos eficazes as respostas baseadas em razões para questões difíceis.

Esse ceticismo específico sobre o alcance da argumentação racional não produz — nem pretende produzir (como Appiah deixa claro) — nenhum fundamento para deixarmos de usar a razão até onde seja possível ao buscarmos a ideia de justiça ou qualquer outra noção de relevância social, como a identidade.[j] Ele tampouco mina o argumento a favor de tentarmos nos persuadir reciprocamente a examinar nossas respectivas conclusões com cuidado. Também é importante observar que o que pode parecer aos outros um exemplo claro de "desrazão" nem sempre o é de fato.[k] O debate baseado em razões pode acomodar posições conflitantes que pareçam aos outros um preconceito "injustificado", sem que seja realmente o caso. Não existe obrigação alguma, ao contrário do que às vezes se pressupõe, de eliminar todas as alternativas fundamentadas deixando

apenas uma.

Entretanto, no tratamento dessa questão o ponto central é que os preconceitos comumente cavalgam em algum tipo de argumentação racional — por mais fraca e arbitrária que ela possa ser. De fato, mesmo as pessoas bastante dogmáticas tendem a ter algum tipo de razão, possivelmente muito crua, em apoio a seus dogmas (os preconceitos racistas, sexistas, classistas e de casta são desse tipo, entre outros tipos de intolerância baseada em argumentações grosseiras). A desrazão em geral não consiste na prática de dispensar completamente a razão, mas de contar com uma argumentação racional bastante primitiva e falha. Resta, porém, esperança nela porque uma má argumentação pode ser defrontada por uma argumentação melhor. Assim, existe oportunidade para o compromisso com razões, ainda que muitas pessoas se recusem, pelo menos inicialmente, a assumir tal compromisso, a despeito de serem questionadas.

O que importa para os argumentos neste livro não é algo como a onipresença da razão nos pensamentos que cada um de nós tem nesse exato momento. Essa pressuposição não pode ser feita, e nem é necessária. A alegação de que as pessoas concordariam quanto a uma afirmação específica se elas argumentassem de forma aberta e imparcial obviamente não pressupõe que as pessoas já estejam empenhadas em argumentar dessa forma, nem mesmo que estejam ansiosas por fazê-lo. O que mais importa é o exame do que o raciocínio argumentativo exigiria para a busca de justiça — levando em conta a possibilidade de existirem muitas diferentes posições razoáveis. Esse exercício é totalmente compatível com a possibilidade, até mesmo a certeza, de que, em determinado momento, nem todas as pessoas estejam dispostas a realizar tal análise. A argumentação racional é central para a compreensão da justiça mesmo em um mundo que inclui muita "desrazão"; na verdade, ela pode ser especialmente importante em um mundo assim.

---

a. A importância da pluralidade valorativa foi explorada extensiva e vigorosamente por Isaiah Berlin e

Bernard Williams. As pluralidades podem sobreviver dentro de dada comunidade, ou mesmo para uma pessoa específica, e não precisam ser reflexos de valores de "comunidades diferentes". Contudo, as variações de valores entre pessoas em diferentes comunidades também podem ser significativas (tal como foi discutido, de diferentes modos, em importantes contribuições feitas por Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel, entre outros).

b. Por exemplo, Marx expôs o argumento a favor tanto da eliminação da exploração do trabalho (relacionada à justiça de ficar com o que pode ser visto como o produto do próprio esforço) como da alocação de acordo com as necessidades (relacionada às exigências da justiça distributiva). Ele continuou discutindo o inescapável conflito entre essas duas prioridades no seu último escrito substancial: *Crítica do programa de Gotha* (1875).

c. A recente investigação do que veio a ser chamado de "perspectiva das capacidades" se encaixa diretamente na compreensão da justiça em termos de vida humana e liberdades que as pessoas podem respectivamente exercer. Ver Martha Nussbaum e Amartya Sen (orgs.), *The quality of life* (Oxford: Clarendon Press, 1993). O alcance e os limites dessa perspectiva serão examinados nos capítulos 11-14.

d. Por exemplo, o argumento a favor da aqui chamada "imparcialidade aberta", que admite tanto vozes distantes como próximas na interpretação da justiça das leis (não apenas quanto à equidade em relação aos outros, mas também quanto à evitação do paroquialismo, como discutida por Adam Smith em *Teoria dos sentimentos morais* e *Lectures on jurisprudence*), tem relevância direta para alguns dos debates contemporâneos na Suprema Corte dos Estados Unidos, como discuto no último capítulo deste livro.

e. Tive o privilégio de discursar, diante do Parlamento indiano, sobre "As exigências da justiça", em 11 de agosto de 2008, a convite de seu presidente, Somnath Chatterjee. Foi a primeira Hiren Mukerjee Memorial Lecture, que passou a ser um evento parlamentar anual. A versão completa do discurso está disponível em uma brochura impressa pelo Parlamento; uma versão abreviada foi publicada no *The Little Magazine*, v. 8, n. 1 e 2 (2009), com o título "What should keep us awake at night" [O que deve nos manter despertos à noite].

f. Kautilya, antigo escritor indiano que tratou da estratégia política e da economia política, foi descrito algumas vezes na literatura moderna, e só quando foi notado, como o "Maquiavel indiano". Em alguns aspectos, isso não é surpreendente porque há algumas semelhanças entre suas ideias sobre estratégias e táticas (a despeito das profundas diferenças em muitas outras áreas, com frequência mais importantes), mas é divertido que um analista político indiano do século IV a.C. tenha de ser apresentado como uma versão local de um escritor europeu nascido no século XV. Obviamente, isso reflete não um tipo de afirmação tosca de hierarquia geográfica, mas apenas a falta de familiaridade dos intelectuais ocidentais com a literatura não ocidental (na realidade, de intelectuais de todo o mundo moderno, devido à atual dominância global da educação ocidental).

g. De fato, argumentei em outro lugar que não há prioridades quintessencialmente orientais, nem mesmo quintessencialmente indianas, pois na história intelectual desses países podem ser encontrados argumentos orientados em diferentes direções. Ver meu *The argumentative indian* (Londres e Nova Delhi: Penguin; Nova York: FSG, 2005) e *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: Norton; Londres e Nova Delhi: Penguin, 2006).

h. A distinção entre *nyaya* e *niti* é significativa não apenas dentro de um Estado, mas também entre os Estados, assim como discuti em meu ensaio "Global justice", apresentado no World Justice Forum (em Viena, julho de 2008), que é patrocinado pela American Bar Association, em conjunto com a International Bar Association, a Inter-American Bar Association, a Inter-Pacific Bar Association e a Union Internationale des Avocats. Faz parte do World Justice Program, da American Bar Association, e foi publicado em James Heckman, Robert Nelson e Lee Cabatingan (orgs.), *Global perspectives on the rule of law* (Nova York: Routledge, 2009).

i. Todavia, isso não me impedirá de aproveitar insights da primeira abordagem, partindo do esclarecimento

que obtemos dos escritos de Hobbes e Kant, e, atualmente, de John Rawls.
j. Na verdade, existem consideráveis evidências de que os debates públicos interativos podem ajudar a enfraquecer a recusa da razão. Ver o material empírico sobre isso apresentado em *Development as freedom* (Nova York: Knopf; Oxford: Clarendon Press, 1999 [*Desenvolvimento como liberdade.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000]), e *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: Norton; Londres: Penguin, 2006).
k. Como observa James Thurber, enquanto os supersticiosos podem evitar passar por baixo de escadas, aqueles com mente científica que “querem desafiar as superstições” podem escolher “procurar escadas e se deliciar passando por baixo delas”. Mas, “se você continuar procurando-as e passando por baixo delas por tempo suficiente, algo vai lhe acontecer” (James Thurber, “Let your mind alone!”. *New Yorker*, 1º maio 1937).

Agradecimentos

Em agradecimento à ajuda que recebi para a obra aqui apresentada, devo começar lembrando que minha grande dívida é com John Rawls, que me inspirou a trabalhar nessa área. Ele também foi um professor maravilhoso durante muitas décadas, e suas ideias continuam a me influenciar ainda que eu discorde de algumas de suas conclusões. Este livro é dedicado à sua memória, não apenas pela educação e pela afeição que dele recebi, mas também pelo encorajamento para que eu levasse adiante minhas dúvidas.

Meu primeiro longo contato com Rawls foi nos anos 1968-9, quando vim da Universidade de Delhi para Harvard como professor visitante e apresentei, com ele e Kenneth Arrow, um seminário na graduação. Arrow também foi uma forte influência sobre este livro, bem como sobre muitas de minhas obras anteriores. Sua influência se deu não somente por meio de longas discussões durante muitas décadas, mas também através do uso que faço da estrutura analítica da moderna teoria da escolha social à qual ele deu início.

Esta obra foi escrita em Harvard, onde passei a maior parte do tempo desde 1987, e no Trinity College, em Cambridge, particularmente durante seis anos, entre 1998 e 2004, quando voltei para essa importante instituição como reitor. Foi nela que, cinquenta anos atrás, comecei a pensar sobre questões filosóficas. Fui influenciado em especial por Piero Sraffa e C. D. Broad, e encorajado por Maurice Dobb e Dennis Robertson a perseguir minhas inclinações.

O livro veio à luz lentamente, pois minhas dúvidas e meus pensamentos construtivos foram desenvolvidos durante um longo tempo. Durante essas décadas, tive o privilégio de receber comentários, sugestões, perguntas,

desconsiderações e encorajamentos de um grande número de pessoas. Todas foram muito úteis e minha lista de agradecimentos não vai ser curta.

Devo primeiro mencionar a ajuda e o aconselhamento recebidos de minha esposa, Emma Rothschild, cuja influência está refletida em todo o livro. A influência de Bernard Williams em meu pensamento sobre questões filosóficas será clara para os leitores familiarizados com seus escritos. Essa influência derivou de muitos anos de "conversadora amizade" e também de um período produtivo de trabalho conjunto para planejar, editar e introduzir uma coletânea de ensaios sobre a perspectiva utilitarista e suas limitações (*Utilitarianism and beyond*, 1982).

Venho desfrutando da grande sorte de ter colegas com os quais tenho mantido conversas instrutivas sobre filosofia política e moral. Além de Rawls, devo reconhecer minha larga dívida com Hilary Putnam e Thomas Scanlon, pelas tantas conversas esclarecedoras durante anos. Aprendi muito com as conversas com W. V. O. Quine e Robert Nozick. É uma pena que os dois já tenham partido. As aulas apresentadas em conjunto em Harvard também têm sido uma fonte constante de educação dialética, suprida tanto por meus alunos como, é claro, por meus coprofessores. Robert Nozick e eu ensinamos em cursos conjuntos durante anos seguidos, por quase uma década, em algumas ocasiões com Eric Maskin; ambos influenciaram meu pensamento. Várias vezes dei cursos com Joshua Cohen (do não muito distante Massachusetts Institute of Technology), Christine Jolls, Philippe Van Parijs, Michael Sandel, John Rawls, Thomas Scanlon e Richard Tuck, e com Kaushik Basu e James Foster, quando eles visitaram Harvard. Além do absoluto deleite que me proporcionavam, essas aulas eram bastante úteis para o desenvolvimento de minhas ideias e, frequentemente, de argumentos em conjunto com meus colegas.

Em todos os meus escritos me beneficiei das críticas de meus alunos, e este livro não é uma exceção. Em relação às ideias deste livro especificamente, gostaria de agradecer aos intercâmbios feitos sobretudo com Prasanta Pattanaik, Kaushik Basu, Siddiqur Osmani, Rajat Deb, Ravi Kanbur, David Kelsey e Andreas Papandreou durante muitas décadas, e mais tarde com Stephan Klasen, Anthony Laden, Sanjay Reddy, Jonathan Cohen, Felicia Knaul, Clemens Puppe, Bertil Tungodden, A. K. Shiva Kumar, Lawrence Hamilton, Douglas Hicks,

Jennifer Prah Ruger, Sousan Abadian, entre outros.

Minhas alegrias e benefícios do ensino interativo remontam aos anos 1970 e 1980, quando eu ensinava em Oxford — eram aulas "rebeldes", um aluno me disse — com Ronald Dworkin e Derek Parfit, das quais G. A. Cohen participou mais tarde. Minhas afetuosas lembranças daquelas discussões argumentativas foram recentemente reavivadas por Cohen, que organizou, na University College London em janeiro de 2009, um seminário extremamente cativante sobre a abordagem central deste livro. A reunião estava repleta de agradáveis dissidentes, incluindo Cohen (é claro). Lá também estiveram Jonathan Wolff, Laura Valentis, Riz Mokal, George Letsas e Stephen Guest, cujas diferentes críticas me ajudaram muito (Laura Valentis gentilmente me enviou comentários adicionais em comunicações posteriores ao seminário).

Ainda que uma teoria da justiça deva pertencer principalmente à filosofia, o livro usa ideias apresentadas por várias outras disciplinas. Um importante campo de estudo do qual este livro muito se vale é a teoria da escolha social. Embora minhas interações com outras pessoas que trabalham nesse amplo campo sejam demasiado numerosas para serem capturadas em uma curta apresentação feita aqui, gostaria de agradecer particularmente pelos benefícios que recebi do trabalho realizado com Kenneth Arrow e Kotaro Suzumura, com quem editei o *Handbook of social choice and welfare*, e de mencionar meu reconhecimento do papel de liderança que vem sendo desempenhado nesse campo por Jerry Kelly, Wulf Gaertner, Prasanta Pattanaik e Maurice Salles, especialmente por meio do trabalho visionário e incansável deles para o surgimento e o florescimento da publicação *Social choice and welfare.* Também gostaria de agradecer pelos benefícios que usufruí de meu longo relacionamento e das extensas discussões, de um modo ou de outro, sobre problemas de escolha social que tive com Patrick Suppes, John Harsanyi, James Mirrlees, Anthony Atkinson, Peter Hammond, Charles Blackorby, Sudhir Anand, Tapas Majumdar, Robert Pollak, Kevin Roberts, John Roemer, Anthony Shorrocks, Robert Sugden, John Weymark e James Foster (além dos nomes já mencionados).

Uma influência de longa data sobre minha obra a respeito da justiça, especialmente em relação às liberdades e capacidades, veio de Martha Nussbaum. Sua obra, combinada a seu firme compromisso com o desenvolvimento da

"perspectiva das capacidades", influenciou profundamente muitos dos recentes avanços dessa perspectiva, incluindo a exploração de sua conexão com as ideias aristotélicas clássicas de "capacidade" e "florescimento", e também com obras sobre desenvolvimento humano, estudos de gênero e direitos humanos.

A relevância e o uso da perspectiva das capacidades têm sido vigorosamente explorados nos anos recentes por um grupo de destacados pesquisadores. Ainda que seus escritos tenham influenciado bastante meu pensamento, uma lista completa de nomes seria demasiado extensa para ser incluída aqui. Devo, contudo, mencionar a influência vinda das obras de Sabina Alkire, Bina Agarwal, Tania Burchardt, Enrica Chiappero-Martinetti, Flavio Comim, David Crocker, Séverine Deneulin, Sakiko Fukuda-Parr, Reiko Gotoh, Mozaffar Qizilbash, Ingrid Robeyns e Polly Vizard. Existe ainda uma íntima conexão entre a perspectiva das capacidades e a nova área do desenvolvimento humano, cujo pioneiro foi meu falecido amigo Mahbub ul Haq, também marcada pelo impacto da influência de Paul Streeten, Frances Stewart, Keith Griffin, Gustav Ranis, Richard Jolly, Meghnad Desai, Sudhir Anand, Sakiko Fukuda-Parr, Selim Jahan, entre outros. A publicação *Journal of Human Development and Capabilities* tem um forte envolvimento com o trabalho sobre a perspectiva das capacidades, mas a *Feminist Economics* também assumiu um interesse especial nessa área, e para mim têm sido sempre estimulantes as conversas com a sua editora, Diana Strassman, a respeito da relação entre a perspectiva feminista e a abordagem das capacidades.

No Trinity, tive a excelente companhia de filósofos, juristas e outros interessados nos problemas da justiça, e tive a oportunidade de interagir com Garry Runciman, Nick Denyer, Gisela Striker, Simon Blackburn, Catharine Barnard, Joanna Miles, Ananya Kabir, Eric Nelson e ocasionalmente com Ian Hacking (que, algumas vezes, voltou ao seu velho *college*, onde nos encontramos pela primeira vez e conversamos como estudantes nos anos 1950). Também tive a maravilhosa possibilidade de conversar com destacados matemáticos, cientistas naturais, historiadores, cientistas sociais, juristas e pesquisadores das ciências humanas.

Também me beneficiei substancialmente de minhas conversas com muitos outros filósofos, incluindo Elizabeth Anderson, Kwame Anthony Appiah,

Christian Barry, Charles Beitz, o falecido Isaiah Berlin, Akeel Bilgrami, Hilary Bok, Sissela Bok, Susan Brison, John Broome, Ian Carter, Nancy Cartwright, Deen Chatterjee, Drucilla Cornell, Norman Daniels, o falecido Donald Davidson, John Davis, Jon Elster, Barbara Fried, Allan Gibbard, Jonathan Glover, James Griffin, Amy Gutmann, Moshe Halbertal, o falecido Richard Hare, Daniel Hausman, Ted Honderich, a falecida Susan Hurley, Susan James, Frances Kamm, o falecido Stig Kanger, Erin Kelly, Isaac Levi, Christian List, Sebastiano Maffetone, Avishai Margalit, David Miller, o falecido Sidney Morgenbesser, Thomas Nagel, Sari Nusseibeh, a falecida Susan Moller Okin, Charles Parsons, Herlinde Pauer-Struder, Fabienne Peter, Philip Pettit, Thomas Pogge, Henry Richardson, Alan Ryan, Carol Rovane, Debra Satz, John Searle, a falecida Judith Shklar, Quentin Skinner, Hillel Steiner, Dennis Thompson, Charles Taylor e Judith Thomson (além daqueles já mencionados).

No pensamento jurídico, eu me beneficiei bastante das discussões com Bruce Ackerman, o juiz Stephen Breyer, Owen Fiss, o falecido Herbert Hart, Tony Honoré, Anthony Lewis, Frank Michelman, Martha Minow, Robert Nelson, a juíza Kate O'Regan, Joseph Raz, Susan Rose-Ackerman, Stephen Sedley, Cass Sunstein e Jeremy Waldron (além daqueles já citados). Ainda que meu trabalho para este livro tenha efetivamente começado com minhas Conferências John Dewey (sobre "Bem-estar, agências e liberdade"), apresentadas no departamento de filosofia da Columbia University, em 1984, e em grande parte terminado com outro conjunto de conferências filosóficas na Stanford University (sobre "A justiça"), em 2008, também testei meus argumentos sobre as teorias da justiça em várias escolas de direito. Além de muitas palestras e seminários apresentados nas escolas de direito de Harvard, Yale e da Washington University, apresentei as Conferências Storrs (sobre "A objetividade") na escola de direito de Yale, em setembro de 1990, as Conferências Rosenthal (sobre "O domínio da justiça") na escola de direito da Northwestern University, em setembro de 1998, e uma conferência especial (sobre "Os direitos humanos e os limites da lei") na Cardozo Law School, em setembro de 2005.[a]

Em economia, que é minha área original de concentração e tem considerável relevância para a ideia de justiça, eu me beneficiei muito de discussões regulares, durante muitas décadas, com George Akerlof, Amiya Bagchi, Jasodhara Bagchi, o

falecido Dipak Banerjee, Nirmala Banerjee, Pranab Bardhan, Alok Bhargava, Christopher Bliss, Samuel Bowles, Samuel Brittan, Robert Cassen, o falecido Sukhamoy Chakravarty, Partha Dasgupta, Mrinal Datta-Chaudhuri, Angus Deaton, Meghnad Desai, Jean Drèze, Bhaskar Dutta, Jean-Paul Fitoussi, Nancy Folbre, Albert Hirschman, Devaki Jain, Tapas Majumdar, Mukul Majumdar, Stephen Marglin, Dipak Mazumdar, Luigi Pasinetti, o falecido I. G. Patel, Edmund Phelps, K. N. Raj, V. K. Ramachandran, Jeffrey Sachs, Arjun Sengupta, Rehman Sobhan, Barbara Solow, Robert Solow, Nicholas Stern, Joseph Stiglitz e Stefano Zamagni (além dos nomes já mencionados).

Também tive conversas muito proveitosas com Isher Ahluwalia, Montek Ahluwalia, Paul Anand, o falecido Peter Bauer, Abhijit Banerjee, Lourdes Beneria, Timothy Besley, Ken Binmore, Nancy Birdsall, Walter Bossert, François Bourguignon, Satya Chakravarty, Kanchan Chopra, Vincent Crawford, Asim Dasgupta, Claude d'Aspremont, Peter Diamond, Avinash Dixit, David Donaldson, Esther Duflo, Franklin Fisher, Marc Fleurbaey, Robert Frank, Benjamin Friedman, Pierangelo Garegnani, o falecido Louis Gevers, o falecido W. M. Gorman, Jan Graaff, Jean-Michel Grandmont, Jerry Green, Ted Groves, Frank Hahn, Wahidul Haque, Christopher Harris, Barbara Harris White, o falecido John Harsanyi, James Heckman, Judith Heyer, o falecido John Hicks, Jane Humphries, Nurul Islam, Rizwanul Islam, Dale Jorgenson, Daniel Kahneman, Azizur Rahman Khan, Alan Kirman, Serge Kolm, Janos Kornai, Michael Kramer, o falecido Jean-Jacques Laffont, Richard Layard, Michel Le Breton, Ian Little, Anuradha Luther, o falecido James Meade, John Muellbauer, Philippe Mongin, Dilip Mookerjee, Anjan Mukherji, Khaleq Naqvi, Deepak Nayyar, Rohini Nayyar, Thomas Piketty, Robert Pollak, Anisur Rahman, Debraj Ray, Martin Ravallion, Alvin Roth, Christian Seidl, Michael Spence, T. N. Srinivasan, David Starrett, S. Subramanian, Kotaro Suzumura, Madhura Swaminathan, Judith Tendler, Jean Tirole, Alain Trannoy, John Vickers, o falecido William Vickrey, Jorgen Weibull, Glen Weyl e Menahem Yaari.

Também me beneficiei bastante das conversas, durante anos, sobre uma variedade de assuntos intimamente relacionados à justiça com Alaka Basu, Dilip Basu, Seyla Benhabib, Sugata Bose, Myra Buvinic, Lincoln Chen, Martha Chen, David Crocker, Barun De, John Dunn, Julio Frenk, Sakiko Fukuda-Parr,

Ramachandra Guha, Geeta Rao Gupta, Geoffrey Hawthorn, Eric Hobsbawm, Jennifer Hochschild, Stanley Hoffmann, Alisha Holland, Richard Horton, Ayesha Jalal, Felicia Knaul, Melissa Lane, Mary Kaldor, Jane Mansbridge, Michael Marmot, Barry Mazur, Pratap Bhanu Mehta, Uday Mehta, o falecido Ralph Miliband, Christopher Murray, Elinor Ostrom, Carol Richards, David Richards, Jonathan Riley, Mary Robinson, Elaine Scarry, Gareth Stedman Jones, Irene Tinker, Megan Vaughan, Dorothy Wedderburn, Leon Wieseltier e James Wolfensohn. A parte do livro que trata da democracia em sua relação com a justiça (capítulos 15-17) se baseia em minhas três palestras sobre "A democracia" apresentadas na School of Advanced International Studies (SAIS), da Johns Hopkins University, no campus de Washington DC, em 2005. Essas palestras resultaram da iniciativa de Sunil Khilnani, apoiada por Francis Fukuyama; de ambos recebi sugestões muito úteis. As próprias palestras produziram outras discussões em reuniões na SAIS que foram muito proveitosas para mim.

O novo programa de Harvard sobre "Justiça, bem-estar e economia", que dirigi por cinco anos, de janeiro de 2004 a dezembro de 2008, também me proporcionou uma maravilhosa oportunidade para interagir com alunos e colegas interessados em problemas similares em diferentes campos. O novo diretor, Walter Johnson, está dando continuidade a — e expandindo — essas interações com grande liderança, e tomei a liberdade de apresentar a ideia principal deste livro em minha apresentação de despedida do grupo, recebendo muitos excelentes comentários e questões.

Erin Kelly e Thomas Scanlon me auxiliaram imensamente lendo boa parte do manuscrito e fizeram várias sugestões criticamente importantes. Sou muito grato aos dois.

As despesas da pesquisa, incluindo o trabalho dos assistentes, foram em parte atendidas pelo projeto sobre a democracia realizado durante cinco anos no Centre for History and Economics do King's College, em Cambridge, em conjunto com a Ford Foundation, a Rockefeller Foundation e a Mellon Foundation, de 2003 a 2008, e posteriormente por um novo projeto, financiado pela Ford Foundation, sobre "A Índia no mundo globalizado", cujo foco central era a relevância da história intelectual indiana para os problemas contemporâneos. Sou muito grato a esse apoio, e também reconheço o

maravilhoso trabalho de coordenação desses projetos feito por Inga Huld Markan. Também tive a sorte de contar com assistentes de pesquisa extremamente capazes e imaginativos; eles se interessaram profundamente pelo livro e fizeram vários comentários muito produtivos que me ajudaram a melhorar meus argumentos e a apresentação. Por isso devo muito a Pedro Ramos Pintos, que trabalhou comigo por mais de um ano e deixou sua duradoura influência sobre este livro, e atualmente a Kirsty Walker e Afsan Bhadelia, por sua excelente ajuda e contribuição intelectual.

O livro está sendo publicado pela Penguin e, nos Estados Unidos, pela Harvard University Press. Meu editor da Harvard, Michael Aronson, fez várias e excelentes sugestões de caráter geral. Os dois resenhistas anônimos do manuscrito fizeram comentários notavelmente úteis, e, como meu trabalho de detetive revelou que se tratava de Frank Lovett e Bill Talbott, posso lhes agradecer pelo nome. A produção e a preparação na Penguin Books foram levadas a cabo de forma excelente, sob a forte pressão do tempo, pelo trabalho rápido e incansável de Richard Duguid (o gerente editorial), Jane Robertson (preparadora) e Phillip Birch (editor assistente). Sou grato a todos eles.

Para mim, é impossível expressar adequadamente minha gratidão ao editor desta obra, Stuart Proffitt, da Penguin, que fez inestimáveis comentários e sugestões sobre cada capítulo (na verdade, sobre cada página de cada capítulo) e me levou a reescrever muitas seções do manuscrito para torná-lo mais claro e acessível. Seus conselhos sobre a organização geral do livro também foram indispensáveis. Posso perfeitamente imaginar o alívio que ele sentirá quando este livro, depois de tanto tempo, estiver pronto para deixar suas mãos.

Amartya Sen

---

a. As Conferências Dewey foram organizadas principalmente por Isaac Levi; as Conferências Storrs, por Guido Calabresi; as Conferências Rosenthal, por Ronald Allen; e a conferência na Cardozo School, por David Rudenstine. Beneficiei-me enormemente das discussões com eles e seus colegas.

Introdução: Uma abordagem da justiça

Cerca de dois meses e meio antes da tomada da Bastilha em Paris, que foi de fato o início da Revolução Francesa, o filósofo político e orador Edmund Burke disse no Parlamento em Londres: “Deu-se um acontecimento sobre o qual é difícil falar, e impossível silenciar”. Era 5 de maio de 1789. O discurso de Burke não tinha muito a ver com a tempestade que se formava na França. Em vez disso, a ocasião era o impeachment de Warren Hastings, então no comando da Companhia Inglesa das Índias Orientais, que estava estabelecendo a supremacia britânica na Índia, iniciada com a vitória, pela Companhia, da Batalha de Plassey (em 23 de junho de 1757).

No impeachment de Warren Hastings, Burke invocou as “leis eternas da justiça”, que, segundo ele, Hastings havia “violado”. A impossibilidade de manter silêncio sobre um assunto é uma observação que pode ser feita a respeito de muitos casos de patente injustiça que nos enfurecem de um modo até difícil de ser capturado por nossa linguagem. Ainda assim, qualquer análise da injustiça também demanda uma enunciação clara e uma análise arrazoada.

Burke de fato não deu mais mostras de embaraço com as palavras: falou com eloquência não só de um delito de Hastings, mas de um grande número deles, e então apresentou simultaneamente várias razões diferentes e bastante distintas para sustentar a necessidade de incriminar Warren Hastings e a natureza do surgente domínio britânico na Índia:

> Eu acuso o sr. Warren Hastings de graves crimes e contravenções.
>
> Eu o acuso em nome dos Comuns da Grã-Bretanha reunidos em Parlamento, cuja confiança parlamentar ele traiu.

Eu o acuso em nome de todos os Comuns da Grã-Bretanha, cujo caráter nacional ele desonrou.

Eu o acuso em nome do povo da Índia, cujas leis, direitos e liberdades ele subverteu, cujas propriedades ele destruiu e cujo país ele deixou arruinado e abandonado.

Eu o acuso em nome e em virtude das leis eternas da justiça que ele violou.

Eu o acuso em nome da própria natureza humana que ele cruelmente ultrajou, feriu e oprimiu, em ambos os sexos, em todas as idades, posições sociais, situações e condições de vida.[1]

Nenhum argumento é identificado aqui como *a* razão para o impeachment de Warren Hastings — como um golpe isolado produzindo o nocaute. Ao contrário, Burke apresenta um conjunto de razões distintas para o impeachment de Hastings.[a] Examinarei neste livro o procedimento que pode ser chamado de "fundamentação plural", isto é, o uso de várias linhas diferentes de condenação, sem buscar um acordo sobre seus méritos relativos. A questão subjacente é se temos de concordar com uma única linha específica de censura para chegarmos a um consenso fundamentado no diagnóstico de uma injustiça que exige reparação urgente. O que é importante observar aqui, como fundamental para a ideia de justiça, é que podemos ter um forte senso de injustiça com base em muitos fundamentos diferentes, sem, contudo, concordarmos que um fundamento específico seja *a* razão dominante para o diagnóstico da injustiça.

Talvez um exemplo mais imediato, e mais contemporâneo, dessa observação geral sobre as implicações da congruência possa ser oferecido pela análise de um acontecimento recente, envolvendo a decisão do governo norte-americano de deflagrar uma invasão militar no Iraque, em 2003. Há diversas maneiras de julgar decisões desse tipo, mas o ponto a ser considerado aqui é que é possível que vários argumentos distintos e divergentes levem, ainda assim, à mesma conclusão — nesse caso, à conclusão de que a política escolhida pela coalizão liderada pelos Estados Unidos de começar a guerra no Iraque em 2003 foi um erro.

Consideremos os diferentes argumentos apresentados, todos bastante plausíveis, como críticas da decisão de ir à guerra no Iraque.[b] Primeiro, a conclusão de que a invasão foi um erro pode ser baseada na necessidade de um maior acordo global, em particular através das Nações Unidas, antes que um país possa justificadamente desembarcar suas tropas em outro. Um segundo argumento pode enfocar a importância de estar bem informado, por exemplo, sobre os fatos

relacionados à presença ou à ausência de armas de destruição em massa no Iraque antes da invasão, antes de tomar tais decisões militares, que inevitavelmente colocariam inúmeras pessoas em risco de serem assassinadas, mutiladas ou desalojadas. Um terceiro argumento pode estar relacionado com a democracia como "governo por meio do debate" (para usar uma antiga expressão com frequência associada a John Stuart Mill, mas que foi usada antes por Walter Bagehot), e se concentrar por sua vez no significado político da distorção de informações contida no que é apresentado ao povo de um país, incluindo o cultivo da ficção (como as conexões imaginárias de Saddam Hussein com os acontecimentos de Onze de Setembro ou com a Al-Qaeda), dificultando aos cidadãos dos Estados Unidos a avaliação da proposta do Executivo de entrar em guerra. Um quarto argumento poderia ver a questão principal como não sendo nenhuma das listadas acima, mas, em vez disso, como as *consequências* reais da intervenção: ela levaria paz e ordem ao país invadido, ou ao Oriente Médio, ou ao mundo, ou se esperaria que ela reduzisse os perigos da violência e do terrorismo globais em vez de intensificá-los?

Todas essas considerações são sérias e envolvem elementos avaliativos muito diferentes, nenhum dos quais sendo facilmente excluído como irrelevante ou sem importância na apreciação de ações desse tipo. E, em geral, podem não levar à mesma conclusão. Mas, se for mostrado, como nesse exemplo específico, que todos os critérios sustentáveis levam ao mesmo diagnóstico de erro gigantesco, então tal conclusão específica não necessita esperar pela determinação das relativas prioridades para ser anexada a esses critérios. A redução arbitrária de princípios múltiplos e potencialmente conflitantes a um único e solitário sobrevivente, guilhotinando todos os outros critérios avaliativos, de fato não é um pré-requisito para chegar a conclusões úteis e robustas sobre o que deve ser feito. Isso se aplica tanto à teoria da justiça quanto a qualquer outra parte da disciplina da razão prática.

ARGUMENTAÇÃO RACIONAL E JUSTIÇA

A necessidade de uma teoria da justiça está relacionada com a disciplina de argumentar racionalmente sobre um assunto do qual, como observou Burke, é

muito difícil falar. Afirma-se às vezes que a justiça não diz respeito à argumentação racional; que se trata de ser adequadamente sensível e ter o faro certo para a injustiça. É fácil ficar tentado a pensar nessa linha. Quando deparamos, por exemplo, com uma alastrada fome coletiva, parece natural protestar em vez de raciocinar de forma elaborada sobre a justiça e a injustiça. Contudo, uma calamidade seria um caso de injustiça apenas se pudesse ter sido evitada, em especial se aqueles que poderiam ter agido para tentar evitá-la deixaram de fazê-lo. Qualquer que seja o raciocínio argumentativo, ele só pode intervir partindo da observação de uma tragédia e chegando ao diagnóstico da injustiça. Além disso, casos de injustiça podem ser muito mais complexos e sutis que a estimação de uma calamidade observável. Poderia haver diferentes argumentos sugerindo diversas conclusões, e as avaliações sobre injustiças podem não ser nada óbvias.

Não são protestadores indignados os que frequentemente se esquivam da justificação arrazoada, mas sim plácidos guardiões da ordem e da justiça. Ao longo da história, a reticência foi um apelo para os que, detendo cargos governamentais dotados de autoridade pública, não tinham certeza dos fundamentos de suas ações ou estavam pouco dispostos a examinar cuidadosamente as bases de suas políticas. Lorde Mansfield, o poderoso juiz inglês do século XVIII, deu um famoso conselho a um governador colonial recém-nomeado: "Considere o que você acha que a justiça exige e decida de modo apropriado. Mas nunca apresente suas razões, pois seu julgamento provavelmente estará certo, mas suas razões sem dúvida estarão erradas".[2] Isso pode até ser um bom conselho para um governo discreto, mas com certeza em nada garante que a coisa certa seja feita. Tampouco ajuda a assegurar que as pessoas afetadas possam ver que a justiça está sendo feita (o que é, como discutiremos adiante, parte da disciplina de tomar decisões sustentáveis com respeito à justiça).

Os requisitos de uma teoria da justiça incluem fazer com que a razão influencie o diagnóstico da justiça e da injustiça. Por centenas de anos, aqueles que escreveram sobre a justiça em diferentes partes do mundo buscaram fornecer uma base intelectual para partir de um senso geral de injustiça e chegar a diagnósticos fundamentados específicos de injustiças, e, partindo destes, chegar

às análises de formas de promover a justiça. Tradições de argumentação racional sobre a justiça e a injustiça têm histórias longas — e impressionantes — por todo o mundo; com base nelas, podemos considerar esclarecedoras sugestões de razões de justiça (como será examinado em breve).

O ILUMINISMO E UMA DIVERGÊNCIA BÁSICA

Ainda que a justiça social tenha sido discutida por séculos, a disciplina recebeu um impulso especialmente forte durante o Iluminismo europeu nos séculos XVIII e XIX, encorajado pelo clima político de mudança e também pela transformação social e econômica em curso na Europa e nos Estados Unidos. Há duas linhas básicas e divergentes de argumentação racional sobre a justiça entre importantes filósofos ligados ao pensamento radical daquele período. A distinção entre as duas abordagens recebeu muito menos atenção do que, a meu ver, ela ricamente merece. Começo tratando dessa dicotomia porque isso ajudará a localizar a compreensão específica da teoria da justiça que busco apresentar nesta obra.

Uma abordagem — iniciada por Thomas Hobbes no século XVII, e seguida, de diferentes modos, por destacados pensadores, como Jean-Jacques Rousseau — concentrou-se na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade. Essa abordagem, que pode ser chamada de "institucionalismo transcendental", tem duas características distintas. Primeiro, concentra a atenção no que identifica como a justiça perfeita, e não nas comparações relativas de justiça e injustiça. Ela apenas busca identificar características sociais que não podem ser transcendidas com relação à justiça; logo, seu foco não é a comparação entre sociedades viáveis, todas podendo não alcançar os ideais de perfeição. A investigação visa identificar a natureza do "justo", em vez de encontrar algum critério para afirmar que uma alternativa é "menos injusta" do que outra.

Segundo, na busca da perfeição, o institucionalismo transcendental se concentra antes de tudo em acertar as instituições, sem focalizar diretamente as sociedades reais que, em última análise, poderiam surgir. É claro que a natureza da sociedade que resultaria de determinado conjunto de instituições depende necessariamente também de características não institucionais, tais como os

comportamentos reais das pessoas e suas interações sociais. No detalhamento das prováveis consequências das instituições, se e somente se uma teoria institucionalista transcendental as comentar, são feitas algumas pressuposições comportamentais que ajudam na operação das instituições escolhidas.

Ambas as características se relacionam com o modo “contratualista” de pensar, que Thomas Hobbes iniciou e que foi levado adiante por John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.[3] Um “contrato social” hipotético, supostamente escolhido, claramente diz respeito a uma alternativa ideal para o caos que de outra forma caracterizaria uma sociedade, e os contratos que foram mais discutidos por tais autores lidavam sobretudo com a escolha de instituições. O resultado geral foi o desenvolvimento de teorias da justiça que enfocavam a identificação transcendental das instituições ideais.[c]

Contudo, é importante observar que, na busca de instituições perfeitamente justas, os institucionalistas transcendentais às vezes também apresentaram análises profundamente esclarecedoras dos imperativos morais e políticos para o comportamento socialmente apropriado. Isso se aplica em especial a Immanuel Kant e John Rawls: ambos participaram de investigações institucionais transcendentais, mas também forneceram análises abrangentes dos requisitos das normas comportamentais. Ainda que eles tenham focado as escolhas institucionais, suas análises podem ser vistas, de forma mais ampla, como abordagens da justiça focadas em arranjos, em que arranjo se refere tanto ao comportamento certo como às instituições certas.[d] É claro que existe um contraste radical entre uma concepção de justiça focada em arranjos e uma concepção focada em realizações: esta necessita, por exemplo, concentrar-se no comportamento real das pessoas, em vez de supor que todas sigam o comportamento ideal.

Em comparação com o institucionalismo transcendental, vários outros teóricos iluministas adotaram uma variedade de abordagens comparativas endereçadas às realizações sociais (resultantes de instituições reais, comportamentos reais e outras influências). Diferentes versões desse pensamento comparativo podem ser encontradas, por exemplo, nas obras de Adam Smith, do Marquês de Condorcet, de Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill, entre vários outros líderes do

pensamento inovador nos séculos XVIII e XIX. Ainda que esses autores, com suas ideias muito diferentes sobre as exigências da justiça, tenham proposto modos bastante distintos de fazer comparações sociais, pode-se dizer, sob o risco de exagerar um pouco, que todos estavam envolvidos com comparações entre sociedades que já existiam ou poderiam surgir, em vez de limitarem suas análises a pesquisas transcendentais de uma sociedade perfeitamente justa. Tais comparações focadas em realizações tinham com frequência como principal interesse a remoção de injustiças evidentes no mundo que viam.

A distância entre as duas abordagens, o *institucionalismo transcendental*, de um lado, e a *comparação focada em realizações*, de outro, é bastante significativa. Por acaso, é sobre a primeira tradição — a do institucionalismo transcendental — que a filosofia política hoje predominante se apoia amplamente em sua exploração da teoria da justiça. A exposição mais influente e significativa dessa abordagem da justiça pode ser encontrada na obra do mais importante filósofo político de nossa época, John Rawls (cujas ideias e contribuições de longo alcance serão examinadas no capítulo 2).[e] De fato, em seu livro *A theory of justice*, os "princípios de justiça" são definidos inteiramente em relação a instituições perfeitamente justas, embora Rawls também investigue — de forma muito esclarecedora — as normas do comportamento certo em contextos políticos e morais.[f]

Vários preeminentes teóricos contemporâneos da justiça também adotaram, de modo geral, a via institucional transcendental — aqui tenho em mente Ronald Dworkin, David Gauthier, Robert Nozick, entre outros. Suas teorias — que forneceram insights diferentes mas importantes sobre as exigências de uma "sociedade justa" — compartilham o objetivo de identificar regras e instituições justas, embora as identificações desses arranjos institucionais assumam formas muito distintas. A caracterização de instituições perfeitamente justas transformou-se no exercício central das teorias da justiça modernas.

O PONTO DE PARTIDA

Contrastando com a maioria das teorias da justiça modernas, que se concentram na "sociedade justa", este livro é uma tentativa de investigar

comparações baseadas nas realizações que focam o avanço ou o retrocesso da justiça. Nesse aspecto, minha investigação não está alinhada à forte tradição, filosoficamente mais célebre, do institucionalismo transcendental, que surgiu no período iluminista (iniciada por Hobbes e desenvolvida por Locke, Rousseau, Kant, entre outros), mas à "outra" tradição que também tomou forma quase no mesmo período ou pouco depois (levada adiante de várias maneiras por Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, Mill, entre outros). O fato de compartilhar essa perspectiva inicial com esses diversos pensadores obviamente não indica que eu concorde com suas teorias substantivas (isso deve ser bastante claro, pois eles mesmos diferem sobremaneira uns dos outros), e, indo além dessa perspectiva inicial compartilhada, também é preciso observar alguns resultados finais.[g] O restante deste livro irá explorar essa jornada.

Devemos atribuir importância ao ponto de partida, em especial à seleção de algumas questões a serem respondidas (por exemplo, "como a justiça seria promovida?") em lugar de outras (por exemplo, "o que seriam instituições perfeitamente justas?"). Esse ponto de partida tem como efeito uma dupla divergência: primeiro, toma-se a via comparativa, em vez da transcendental; segundo, focam-se as realizações que ocorrem nas sociedades envolvidas, em vez de focar apenas as instituições e as regras. Dado o presente balanço de ênfases na filosofia política contemporânea, esse efeito vai exigir uma mudança radical na formulação da teoria da justiça.

Por que necessitamos de uma dupla divergência? Começo com o transcendentalismo, no qual vejo dois problemas. Primeiro, pode não haver nenhum acordo arrazoado, mesmo sob estritas condições de imparcialidade e análise abrangente (por exemplo, como identificadas por Rawls em sua "posição original") da natureza da "sociedade justa": esse é o problema da *factibilidade* de encontrar uma solução transcendental acordada. Segundo, um exercício da razão prática envolvendo uma escolha real exige uma estrutura para comparar a justiça na escolha entre alternativas viáveis, e não uma identificação de uma situação perfeita, possivelmente inacessível, que não possa ser transcendida: esse é o problema da *redundância* da busca de uma solução transcendental. Logo discutirei esses problemas do enfoque transcendental (factibilidade e redundância), mas antes me permitam comentar brevemente a concentração

institucional envolvida na abordagem do institucionalismo transcendental.

Esse segundo componente da divergência diz respeito à necessidade de focar as realizações e os feitos, em vez de apenas o que se identifica como as instituições e as regras certas. O contraste aqui se relaciona, como mencionado anteriormente, a uma dicotomia geral — e muito mais ampla — entre uma visão da justiça *focada em arranjos* e uma compreensão da justiça *focada em realizações*. A primeira linha de pensamento propõe que a justiça seja conceitualizada quanto a certos arranjos organizacionais — algumas instituições, algumas regulamentações, algumas regras comportamentais —, cuja presença ativa indicaria que a justiça está sendo feita. Nesse contexto, a pergunta a ser feita é: a análise da justiça necessita limitar-se ao acerto das instituições básicas e das regras gerais? Não deveríamos também examinar o que surge na sociedade, incluindo os tipos de vida que as pessoas podem levar de fato, dadas as instituições e as regras, e também outras influências, incluindo os comportamentos reais, que afetam inescapavelmente as vidas humanas?

Considerarei sucessivamente os argumentos a favor das duas respectivas divergências. Começo com os problemas da identificação transcendental, partindo do problema da factibilidade e depois enfrentando o da redundância.

A FACTIBILIDADE DE UM ACORDO TRANSCENDENTAL ÚNICO

Pode haver sérias diferenças entre princípios de justiça concorrentes que sobrevivam ao exame crítico e tenham pretensão de imparcialidade. Esse problema é bastante sério, por exemplo, para a pressuposição feita por Rawls de que haverá uma escolha unânime de um conjunto único de “dois princípios de justiça” em uma situação hipotética de igualdade primordial (por ele chamada de “posição original”), em que as pessoas não sabem quais são seus interesses pelo próprio benefício. Isso pressupõe que existe fundamentalmente apenas um tipo de argumento imparcial que satisfaça as exigências da justiça e do qual os interesses pelo próprio benefício tenham sido aparados. Acredito que isso possa ser um erro.

Pode haver diferenças, por exemplo, nos pesos comparativos exatos a serem dados à igualdade distribucional, por um lado, e na melhoria geral ou agregada,

por outro. Em sua identificação transcendental, John Rawls especifica uma dessas fórmulas (a regra do *maximin* lexicográfico, a ser discutida no capítulo 2), entre muitas outras disponíveis, sem apresentar argumentos convincentes que eliminariam todas as outras alternativas que poderiam concorrer pela atenção imparcial com essa sua fórmula bastante especial.[h] Pode haver muitas outras diferenças arrazoadas envolvendo as fórmulas específicas sobre as quais Rawls se concentra em seus dois princípios de justiça, sem nos mostrar por que outras alternativas não continuariam a merecer atenção na atmosfera imparcial de sua posição original.

Se um diagnóstico de arranjos sociais perfeitamente justos for incuravelmente problemático, então toda a estratégia do institucionalismo transcendental está profundamente prejudicada, mesmo que todas as alternativas concebíveis no mundo estejam disponíveis. Por exemplo, os dois princípios de justiça na investigação clássica da "justiça como equidade" de John Rawls, que serão discutidos de forma mais completa no capítulo 2, versam em detalhe sobre instituições perfeitamente justas em um mundo no qual todas as alternativas estão disponíveis. Contudo, o que não sabemos é se a pluralidade de razões a favor da justiça permitiria que um conjunto único de princípios de justiça emergisse na posição original. A elaborada exploração da justiça social rawlsiana, que procede passo a passo a partir da identificação e do estabelecimento das instituições justas, estaria emperrada na própria base.

Em seus escritos posteriores, Rawls faz algumas concessões ao reconhecimento de que "os cidadãos obviamente divergirão quanto às concepções políticas de justiça que consideram mais razoáveis". De fato, Rawls vem a dizer, em *O direito dos povos* (1999), que:

> O conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas da justiça, e não apenas por uma única. Existem muitos liberalismos e visões relacionadas; portanto, muitas formas de razão pública especificadas por uma família de concepções políticas razoáveis. Dentre estas, a justiça como equidade, quaisquer que sejam seus méritos, é apenas uma.[4]

Todavia, não está claro como Rawls lidaria com as implicações de longo alcance dessa concessão. As instituições específicas, firmemente escolhidas para a estrutura básica da sociedade, demandariam uma solução específica para o

problema da escolha dos princípios de justiça, da maneira delineada por Rawls em suas obras anteriores, incluindo *Uma teoria da justiça* (1971).[i] Uma vez descartada a pretensão de unicidade dos princípios de justiça rawlsianos (o argumento a favor desse descarte foi esboçado nas obras posteriores de Rawls), o programa institucional teria claramente uma séria indeterminação, e Rawls não nos diz muito sobre como um conjunto específico de instituições seria escolhido com base em um conjunto de princípios de justiça concorrentes que demandassem diferentes combinações institucionais para a estrutura básica da sociedade. Rawls poderia obviamente resolver o problema abandonando o institucionalismo transcendental de suas primeiras obras (sobretudo de *Uma teoria da justiça*); esse seria o caminho mais atrativo para mim em particular.[j] Mas temo não poder alegar que essa era a direção para a qual o próprio Rawls estava claramente se encaminhando, ainda que suas obras tardias levantem forçosamente essa questão.

TRÊS CRIANÇAS E UMA FLAUTA: UM EXEMPLO

No coração do problema específico de uma solução imparcial única para a escolha da sociedade perfeitamente justa, está a possível sustentabilidade de razões de justiça plurais e concorrentes, todas com pretensão de imparcialidade, ainda que diferentes — e rivais — umas das outras. Permitam-me ilustrar o problema com um exemplo em que você tem de decidir qual dentre três crianças — Anne, Bob e Carla — deve ficar com uma flauta pela qual estão brigando. Anne reivindica a flauta porque ela é a única que sabe tocá-la (os outros não negam esse fato) e porque seria bastante injusto negar a flauta à única pessoa que realmente sabe tocá-la. Se isso fosse tudo o que você soubesse, teria uma forte razão para dar a flauta à primeira criança.

Em um cenário alternativo, é Bob que se manifesta e defende que a flauta seja dele porque, entre os três, é o único tão pobre que não possui brinquedo algum. A flauta lhe permitiria brincar (os outros dois admitem que são mais ricos e dispõem de uma boa quantidade de atrativas comodidades). Se você tivesse escutado apenas Bob, teria uma forte razão para dar a ele a flauta.

Em outro cenário alternativo, é Carla quem observa que ela, usando as

próprias mãos, trabalhou zelosamente durante muitos meses para fazer a flauta (os outros confirmam esse fato) e só quando terminou o trabalho, "só então", ela reclama, "esses expropriadores surgiram para tentar me tirar a flauta". Se você só tivesse escutado a declaração de Carla, estaria inclinado a dar a ela a flauta em reconhecimento a sua compreensível pretensão a algo que ela mesma fez.

Tendo ouvido as três crianças e suas diferentes linhas de argumentação, você terá de fazer uma difícil escolha. Teóricos com diferentes convicções — como os utilitaristas, os igualitaristas econômicos ou os libertários pragmáticos — podem opinar que existe uma solução evidente em nossa frente e que não é difícil enxergá-la. Contudo, é quase certo que cada um veria uma solução totalmente diferente como a obviamente correta.

Bob, o mais pobre, tenderia a receber o franco apoio de um igualitarista econômico que estivesse comprometido com a redução das disparidades entre meios econômicos disponíveis para diferentes pessoas. Por outro lado, Carla, que fez a flauta, receberia a aprovação imediata do libertário. É possível que o hedonista utilitarista enfrente o desafio mais difícil, mas ele sem dúvida tenderia a atribuir peso — maior que o atribuído pelo libertário ou pelo igualitarista econômico — ao fato de que Anne provavelmente fruirá o maior prazer, por ser a única que sabe tocar flauta (além disso, há o dito comum "quem guarda acha"). Todavia, o utilitarista também deve reconhecer que a privação relativa de Bob poderia fazer com que, por receber a flauta, seu ganho adicional, com relação à felicidade, fosse muito maior. O "direito" de Carla pode não impressionar imediatamente o utilitarista, mas uma reflexão utilitarista mais profunda tenderia a levar em conta as exigências dos incentivos ao trabalho na criação de uma sociedade na qual a geração de utilidade é contínua e encorajada pela permissão de que as pessoas fiquem com o que produzem por seus próprios esforços.[k]

O apoio do libertário à solução de dar a flauta a Carla não é condicional à operação dos efeitos sobre os incentivos, como com certeza é o caso do apoio do utilitarista, já que o libertário consideraria diretamente o direito de uma pessoa de ficar com o que ela mesma produziu. A ideia do direito aos frutos do próprio trabalho pode unir a direita libertária à esquerda marxista (não importando quão desconfortável cada um se sentiria na companhia do outro).[l]

A questão geral aqui é que não é fácil ignorar como infundadas quaisquer das pretensões baseadas respectivamente na busca da satisfação humana, na remoção da pobreza ou no direito a desfrutar dos produtos do próprio trabalho. Todas as diferentes soluções têm sérios argumentos a seu favor, e podemos não ser capazes de identificar, sem alguma arbitrariedade, um dos argumentos alternativos como aquele que deve prevalecer invariavelmente.[m]

Também quero chamar a atenção para o fato bastante óbvio de que as diferenças entre os argumentos justificativos das três crianças não representam divergências sobre o que constitui a vantagem individual (cada uma das crianças considera vantajoso ganhar a flauta e acomoda esse fato em seus respectivos argumentos), mas sobre os princípios que devem governar a alocação de recursos em geral. Suas divergências são sobre como os arranjos sociais devem ser estabelecidos e quais instituições sociais devem ser escolhidas e, através disso, sobre quais realizações sociais devem vir a acontecer. Não se trata apenas das diferenças entre os interesses pelo próprio benefício das três crianças (embora, é claro, eles sejam diferentes), mas do fato de que cada um dos três argumentos aponta para um tipo diferente de razão imparcial e não arbitrária.

Isso não se aplica apenas à disciplina da equidade na posição original rawlsiana, mas também a outras exigências de imparcialidade, por exemplo, a demanda, feita por Thomas Scanlon, de que nossos princípios satisfaçam a condição de "não poderem ser rejeitados, de forma razoável, pelos outros".[5] Como mencionei acima, teóricos com diferentes convicções, como os utilitaristas, os igualitaristas econômicos, os teóricos dos direitos do trabalho ou os libertários sérios, podem adotar a visão de que há uma só solução francamente justa, facilmente detectada, mas cada um argumentaria a favor de uma solução totalmente diferente como a que é obviamente certa. Pode de fato não haver nenhum arranjo social identificável que seja perfeitamente justo e sobre o qual surgiria um acordo imparcial.

UMA ESTRUTURA COMPARATIVA OU TRANSCENDENTAL?

O problema com a abordagem transcendental não surge apenas da possível pluralidade de princípios concorrentes que reivindicam relevância para a

avaliação da justiça. Dada a importância do problema da não existência de um arranjo social identificável como perfeitamente justo, um argumento extremamente importante a favor da abordagem comparativa da razão prática na justiça não é apenas a inviabilidade da teoria transcendental, mas sua redundância. Se uma teoria da justiça deve orientar a escolha arrazoada de políticas, estratégias ou instituições, então a identificação dos arranjos sociais inteiramente justos não é necessária nem suficiente.

Para exemplificar, se estamos tentando escolher entre um Picasso e um Dalí, de nada adianta invocar um diagnóstico (mesmo que esse diagnóstico transcendental pudesse ser feito) segundo o qual o quadro ideal no mundo é a *Mona Lisa*. Pode ser interessante ouvir isso, mas não tem nenhuma relevância na escolha entre um Dalí e um Picasso.[6] Na verdade, para a escolha entre as duas alternativas com que deparamos, não é minimamente necessário falar sobre o que pode ser o quadro mais grandioso ou perfeito do mundo. Também não é suficiente, ou mesmo de alguma serventia específica, saber que a *Mona Lisa* é o quadro mais perfeito do mundo quando a escolha é de fato entre um Dalí e um Picasso.

Esse ponto pode parecer enganosamente simples. Uma teoria que identifica uma alternativa transcendental também não nos diria, pelo mesmo processo, o que queremos saber sobre a justiça comparativa? A resposta é não — isso não acontece. Podemos, naturalmente, ser atraídos pela ideia de que somos capazes de classificar as alternativas quanto a sua respectiva proximidade com a escolha perfeita, de modo que uma identificação transcendental pudesse, indiretamente, produzir também um ranking das alternativas. Mas essa abordagem não nos leva muito longe, em parte porque há diferentes dimensões nas quais os objetos diferem (de modo que há ainda o problema adicional da avaliação da importância relativa das distâncias em dimensões distintas), e também porque a proximidade descritiva não é necessariamente um guia para a proximidade valorativa (uma pessoa que prefere o vinho tinto ao branco pode preferir qualquer um deles à mistura dos dois, mesmo que a mistura seja, em um sentido descritivo evidente, mais próxima do vinho tinto preferido que do vinho branco puro).

É claro que é possível ter uma teoria que faça as duas avaliações: comparações

entre pares de alternativas e uma identificação transcendental (quando isso não for impossível devido à sobrevivente pluralidade de razões imparciais que reivindicam a nossa atenção). Ela seria uma "teoria conglomerada", mas nenhum dos dois tipos de juízo decorre do outro. Mais imediatamente, as teorias padrão da justiça, associadas à abordagem de identificação transcendental (por exemplo, as de Hobbes, Rousseau, Kant ou, atualmente, Rawls e Nozick), não são de fato teorias conglomeradas. Contudo, é verdade que, no processo de desenvolvimento de suas respectivas teorias transcendentais, alguns desses autores apresentaram argumentos específicos que por acaso valem para o exercício comparativo. Mas, em geral, a identificação de uma alternativa transcendental não oferece uma solução para o problema das comparações entre quaisquer duas alternativas não transcendentais.

A teoria transcendental simplesmente trata de uma questão diferente da tratada pela avaliação comparativa — uma questão que pode ser de interesse intelectual considerável, mas que não tem relevância direta para o problema da escolha que tem de ser enfrentado. O que é necessário, em vez disso, é um acordo baseado na argumentação racional pública sobre rankings de alternativas que podem ser realizadas. A separação entre o transcendental e o comparativo é bastante abrangente, como será discutido com mais detalhes no capítulo 4. Coincidentemente, a abordagem comparativa é central para a disciplina analítica da "teoria da escolha social", iniciada pelo Marquês de Condorcet e outros matemáticos franceses no século XVIII, que trabalhavam principalmente em Paris.[7] A disciplina formal da escolha social não foi utilizada por um longo período, embora os trabalhos tenham continuado na subárea da teoria do voto. A disciplina foi reanimada e estabelecida em sua forma atual por Kenneth Arrow, em meados do século XX.[8] Essa abordagem tornou-se, nas últimas décadas, um campo bastante ativo de investigação analítica, ao explorar formas e meios de basear as avaliações comparativas de alternativas sociais em valores e prioridades das pessoas envolvidas.[n] Como a literatura da teoria da escolha social normalmente é bastante técnica e quase toda matemática, e muitos dos resultados nesse campo só podem ser estabelecidos através de extensos argumentos matemáticos,[o] sua abordagem básica tem recebido com relação a isso pouca atenção, especialmente por parte dos filósofos. Contudo, a abordagem

e sua argumentação subjacente são muito próximas da compreensão do senso comum a respeito da natureza das decisões sociais apropriadas. Na abordagem construtiva que busco apresentar neste trabalho, insights da teoria da escolha social terão um papel substancial a desempenhar.[p]

REALIZAÇÕES, VIDAS E CAPACIDADES

Passo agora à segunda parte de minha divergência, a saber, a necessidade de uma teoria que não se limite à escolha das instituições nem à identificação de arranjos sociais ideais. A necessidade de uma compreensão da justiça que seja baseada na realização está relacionada ao argumento de que a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato. A importância das vidas, experiências e realizações humanas não pode ser substituída por informações sobre instituições que existem e pelas regras que operam. Instituições e regras são, naturalmente, muito importantes para influenciar o que acontece, além de serem parte integrante do mundo real, mas as realizações de fato vão muito além do quadro organizacional e incluem as vidas que as pessoas conseguem — ou não — viver.

Ao atentarmos para a natureza da vida humana, temos razões para nos interessar não só pelas várias coisas que conseguimos fazer, mas também pelas liberdades que realmente temos para escolher entre diferentes tipos de vidas. A liberdade de escolher nossa vida pode contribuir significativamente para nosso bem-estar, mas, indo além da perspectiva de bem-estar, a própria liberdade pode ser vista como importante. A capacidade de oferecer razões e escolher é um aspecto significativo da vida humana. Na verdade, não temos obrigação de procurar apenas nosso próprio bem-estar, e cabe a nós decidir quais são as coisas que temos boas razões para buscar (essa questão será discutida nos capítulos 8 e 9). Não temos de ser um Gandhi, um Martin Luther King Jr., um Nelson Mandela ou um Desmond Tutu para reconhecer que podemos ter objetivos ou prioridades que diferem da busca inflexível de nosso próprio bem-estar apenas.[q] As liberdades e as capacidades das quais desfrutamos também podem ser valiosas para nós, e, em última análise, cabe a nós decidir como usar a liberdade que temos.

É importante enfatizar, mesmo nesta breve exposição (uma exploração mais completa é buscada mais adiante, particularmente nos capítulos 11-13), que, se as realizações sociais são avaliadas com relação às capacidades que as pessoas de fato têm, e não com relação a suas utilidades ou sua felicidade (como Jeremy Bentham e outros utilitaristas recomendam), alguns pontos iniciais muito significativos são produzidos. Primeiro, as vidas humanas são então vistas sem exclusão, levando em conta as liberdades substantivas que as pessoas desfrutam, ao invés de ignorar tudo menos os prazeres ou as utilidades que elas acabam tendo. Há também um segundo aspecto significativo da liberdade: ela nos faz responsáveis pelo que fazemos.

A liberdade de escolha nos dá a oportunidade de decidir o que devemos fazer, mas com essa oportunidade vem a responsabilidade pelo que fazemos — na medida em que são ações escolhidas. Uma vez que uma capacidade é o poder de fazer algo, a responsabilidade que emana dessa capacidade — desse poder — é uma parte da perspectiva das capacidades, e isso pode abrir espaço para demandas do dever — o que pode ser genericamente chamado de exigências deontológicas. Há aqui uma sobreposição entre as considerações centradas na agência[r] e as implicações da abordagem baseada nas capacidades, mas não há nada imediatamente comparável na perspectiva utilitarista (amarrando a responsabilidade de uma pessoa a sua própria felicidade).[s] A perspectiva das realizações sociais, incluindo as capacidades reais que as pessoas possam ter, nos leva inevitavelmente a uma grande variedade de outras questões que acabam sendo bastante centrais na análise da justiça no mundo e que terão de ser examinadas e analisadas cuidadosamente.

UMA DISTINÇÃO CLÁSSICA NA TEORIA DO DIREITO INDIANO

Para o entendimento do contraste entre uma visão da justiça focada em arranjos e uma visão focada em realizações, é útil invocar uma antiga distinção da literatura sânscrita sobre ética e teoria do direito. Considere duas palavras diferentes, *niti* e *nyaya*; no sânscrito clássico, ambas significam justiça. Entre os principais usos do termo *niti*, estão a adequação de um arranjo institucional e a correção de um comportamento. Contrastando com *niti*, o termo *nyaya*

representa um conceito abrangente de justiça realizada. Nessa linha de visão, os papéis das instituições, regras e organizações, importantes como são, têm de ser avaliados da perspectiva mais ampla e inclusiva de *nyaya*, que está inevitavelmente ligada ao mundo que de fato emerge, e não apenas às instituições ou regras que por acaso temos.[t]

Considerando uma aplicação específica, os antigos teóricos do direito indiano falavam de forma depreciativa do que chamavam *matsyanyaya*, "a justiça do mundo dos peixes", na qual um peixe grande pode livremente devorar um peixe pequeno. Somos alertados de que evitar a *matsyanyaya* deve ser uma parte essencial da justiça, e é crucial nos assegurarmos de que não será permitido à "justiça dos peixes" invadir o mundo dos seres humanos. O reconhecimento central aqui é que a realização da justiça no sentido de *nyaya* não é apenas uma questão de julgar as instituições e as regras, mas de julgar as próprias sociedades. Não importa quão corretas as organizações estabelecidas possam ser, se um peixe grande ainda puder devorar um pequeno sempre que queira, então isso é necessariamente uma evidente violação da justiça humana como *nyaya*.

Permitam-me considerar um exemplo para tornar mais clara a distinção entre *niti* e *nyaya*. No século XVI, Ferdinando I, sacro imperador romano, fez a famosa afirmação "*Fiat justitia, et pereat mundus*", que pode ser traduzida como "Que a justiça seja feita, embora o mundo pereça". Essa máxima severa poderia figurar como uma *niti* — uma *niti* bastante austera — defendida por alguns (na verdade, o imperador Ferdinando fez exatamente isso), mas seria difícil aceitar uma catástrofe total como exemplo de um mundo justo, quando entendemos justiça na forma mais ampla de *nyaya*. Se de fato o mundo perecesse, haveria muito pouco a comemorar nessa realização, mesmo que a *niti* severa e inflexível que leva a tal resultado extremo pudesse concebivelmente ser defendida com argumentos muito sofisticados de diferentes tipos.

A perspectiva focada em realizações também facilita a compreensão da importância de prevenir injustiças manifestas no mundo, em vez de buscar o que é perfeitamente justo. Como o exemplo de *matsyanyaya* deixa claro, o tema da justiça não diz respeito apenas à tentativa de alcançar — ou sonhar com a realização de — uma sociedade perfeitamente justa ou arranjos sociais justos, mas à prevenção de injustiças manifestadamente graves (como evitar o terrível

estado de *matsyanyaya*). Por exemplo, as pessoas que faziam campanha a favor da abolição da escravidão nos séculos XVIII e XIX não se deixavam iludir com o fato de que ao abolir a escravidão o mundo se tornaria perfeitamente justo. Ao contrário, elas alegavam que uma sociedade com escravos era totalmente injusta (entre os autores mencionados acima, Adam Smith, Condorcet e Mary Wollstonecraft estavam bastante envolvidos na apresentação dessa perspectiva). Foi o diagnóstico da injustiça intolerável contida na escravidão que fez da abolição uma prioridade esmagadora, e isso não exigia a busca de um consenso sobre o que seria uma sociedade perfeitamente justa. Aqueles que pensam, de forma bastante razoável, que a Guerra Civil Americana — que levou à abolição da escravidão — foi um grande ataque em defesa da justiça na América teriam de se reconciliar com o fato de que pouco pode ser dito na perspectiva do institucionalismo transcendental (quando o único contraste é entre o que é perfeitamente justo e o restante) sobre a melhoria da justiça através da abolição da escravidão.[u]

A IMPORTÂNCIA DOS PROCESSOS E DAS RESPONSABILIDADES

Aqueles que tendem a ver a justiça com relação ao *niti* e não ao *nyaya*, não importa como chamem essa dicotomia, podem ser influenciados pelo temor de que uma concentração sobre as realizações de fato tenderia a ignorar a importância dos processos sociais, incluindo o exercício de direitos e responsabilidades individuais. Podemos fazer a coisa certa e, ainda assim, não ter êxito. Ou um bom resultado pode acontecer não porque o tenhamos mirado, mas por alguma outra razão, talvez até acidental, e podemos ser enganosamente levados a pensar que a justiça foi feita. Dificilmente seria apropriado (assim seguiria o argumento) concentrar-se apenas no que de fato acontece, ignorando completamente os processos, os esforços e as condutas. Os filósofos que enfatizam o papel do dever e de outras características da chamada abordagem deontológica podem desconfiar acima de tudo do fato de que a distinção entre os arranjos e as realizações poderia assemelhar-se exatamente à antiga oposição entre as abordagens deontológica e consequencialista da justiça.

É importante levar em conta essa preocupação, mas ela é, eu diria,

fundamentalmente equivocada. Uma caracterização completa das realizações deve ter espaço para incluir os processos exatos através dos quais os estados de coisas finais emergem. Em um artigo na *Econometrica*, publicado há cerca de uma década, eu os chamei de resultados abrangentes, que incluem os processos envolvidos e têm de ser distinguidos dos meros resultados de culminação;[9] por exemplo, uma prisão arbitrária é mais do que a captura e a detenção de alguém, ela é o que está dizendo ser, uma prisão que é arbitrária. Da mesma forma, o papel da agência de um ser humano não pode ser ocultado pelo foco exclusivo sobre o que acontece apenas na culminação; por exemplo, existe uma diferença real entre pessoas que morrem de fome devido a circunstâncias além de qualquer controle e pessoas que são levadas a morrer de fome pelos desígnios daqueles que querem produzir esse resultado (ambas são, é claro, tragédias, mas sua conexão com a justiça não pode ser a mesma). Ou, para tomar outro tipo de caso, se um candidato em uma eleição presidencial argumentasse que o que de fato importa para ele não é apenas ganhar a eleição, mas "ganhar a eleição equanimemente", então seria buscado algo como um resultado abrangente.

Considere ainda outro tipo de exemplo. No épico indiano *Mahabharata*, na parte específica chamada *Bhagavadgita* (ou *Gita*, para abreviar), na véspera da batalha que é o episódio central do épico, Arjuna, o guerreiro invencível, exprime suas dúvidas profundas sobre liderar a luta que resultará em tantas mortes. Krishna, seu conselheiro, diz a Arjuna que ele precisa dar prioridade a seu dever, ou seja, lutar independentemente das consequências. Esse famoso debate é com frequência interpretado como um debate sobre deontologia versus consequencialismo, com Krishna, o deontologista, incitando Arjuna a cumprir seu dever, enquanto Arjuna, o consequencialista, se preocupa com as terríveis consequências da guerra.

A consagração feita por Krishna das exigências do dever destina-se a vencer o debate, pelo menos enquanto visto na perspectiva religiosa. Na verdade, o *Bhagavadgita* tornou-se um tratado de grande importância teológica na filosofia hindu, enfatizando particularmente a "remoção" das dúvidas de Arjuna. A posição moral de Krishna também foi aprovada de forma eloquente por muitos comentadores filosóficos e literários em todo o mundo. Nos *Quatro quartetos*, T. S. Eliot resume a visão de Krishna na forma de uma advertência: "E não pensem

no fruto da ação./ Sigam em frente". Eliot explica, para que não percamos o ponto principal: "Não viajem bem,/ Mas sigam em frente, viajantes".[10] Argumentei em outro lugar (em *The argumentative indian*) que, se deixarmos os estreitos limites do final do debate no *Bhagavadgita*, e olharmos para as seções anteriores do *Gita*, nas quais Arjuna apresenta seu argumento, ou olharmos para o *Mahabharata* como um todo, as limitações da perspectiva de Krishna também serão bastante evidentes.[11] Com efeito, depois da desolação total da terra que sucedeu o fim exitoso da "guerra justa", quase no final do *Mahabharata*, com a queima de piras funerárias em uníssono e as mulheres chorando a morte de seus entes queridos, é difícil nos convencer de que a perspectiva mais ampla de Arjuna tenha sido conclusivamente derrotada por Krishna. Pode restar um argumento vigoroso para "viajar bem", e não apenas "seguir em frente".

Embora esse contraste possa genericamente se encaixar muito bem na diferenciação entre as perspectivas consequencialista e deontológica, o que é particularmente relevante aqui é ir além do simples contraste para examinar por que a totalidade das considerações de Arjuna dizia respeito à possibilidade de ele *não* se sair bem. Arjuna não estava preocupado apenas com fato de que, se a guerra viesse a ocorrer, com ele assumindo o comando do lado da justiça e retidão, muitas pessoas seriam mortas. Arjuna leva isso em conta, mas também manifesta sua preocupação, no início do *Gita*, de que ele próprio inevitavelmente estaria matando muita gente, com frequência pessoas pelas quais tem afeição e com as quais se relaciona, na batalha entre as duas alas de uma mesma família, a que outros, bem conhecidos pelos dois lados, também se juntaram. Na verdade, o evento real com que Arjuna se preocupa vai bem além do ponto de vista das consequências como independente dos processos. Uma compreensão apropriada da realização social — fundamental para a justiça como *nyaya* — tem de assumir a forma abrangente da explicação que inclua os processos.[12] Seria difícil descartar a perspectiva das realizações sociais em razão de que ela é estreitamente consequencialista e ignora o argumento subjacente às considerações ontológicas.

INSTITUCIONALISMO TRANSCENDENTAL E NEGLIGÊNCIA GLOBAL

Termino esta discussão introdutória com uma observação final sobre um

aspecto particularmente restritivo da concentração predominante, na filosofia política dominante, sobre o institucionalismo transcendental. Considere uma das muitas mudanças que podem ser propostas para a reforma da estrutura institucional do mundo de hoje para torná-lo menos parcial e injusto (em termos de critérios amplamente aceitos). Tomemos, por exemplo, a reforma das leis de patentes para fazer com que medicamentos eficientes e de produção barata sejam disponibilizados com mais facilidade aos pacientes que necessitam deles, mas são pobres (por exemplo, aqueles que sofrem de aids) — claramente uma questão de alguma importância para a justiça global. A pergunta que temos de fazer aqui é: quais reformas internacionais precisamos fazer para tornar o mundo um pouco menos injusto?

No entanto, esse tipo de discussão sobre a melhoria da justiça, em geral, e do alargamento da justiça global, em particular, pareceria mera "conversa fiada" para aqueles que estão convencidos, pela alegação hobbesiana — e rawlsiana —, de que necessitamos de um Estado soberano para aplicar os princípios de justiça através da escolha de um conjunto perfeito de instituições: essa é uma implicação direta da consideração de questões de justiça dentro da estrutura do institucionalismo transcendental. A justiça global perfeita, por meio de um conjunto de instituições impecavelmente justo, mesmo que tal coisa pudesse ser identificada, sem dúvida exigiria um Estado global soberano, e na ausência desse estado, as questões de justiça global pareceriam intratáveis aos transcendentalistas.

Considere a vigorosa recusa da relevância da "ideia de justiça global" por um dos filósofos mais originais, influentes e humanos de nosso tempo, meu amigo Thomas Nagel, cujo trabalho me fez aprender muito. Em um artigo bastante envolvente, publicado na *Philosophy and Public Affairs*, em 2005, ele se baseia exatamente em sua compreensão transcendental de justiça para concluir que a justiça global não é um assunto viável para a discussão, uma vez que as demandas institucionais necessárias para um mundo justo não podem ser satisfeitas em nível global neste momento. Como ele diz: "Parece-me muito difícil resistir à alegação de Hobbes sobre a relação entre a justiça e a soberania", e, "se Hobbes estiver certo, a ideia de justiça global sem um governo mundial é uma quimera".[13]

No contexto global, Nagel se concentra, portanto, em esclarecer outras demandas, distinguíveis das exigências da justiça, como a "moralidade humanitária mínima" (que "governa nossa relação com todas as outras pessoas"), e também as estratégias de longo prazo para uma mudança radical nos arranjos institucionais ("Acredito que o caminho mais provável para uma versão da justiça global se dê através da criação de estruturas globais de poder manifestadamente injustas e ilegítimas que sejam toleráveis para os interesses dos atuais Estados-nações mais poderosos").[14] O contraste em questão aqui é entre a visão das reformas institucionais quanto a seu papel em nos levar em direção à justiça transcendental (como descrito por Nagel) e a avaliação dessas reformas quanto à melhoria que de fato produzem, especialmente através da eliminação dos casos vistos como de injustiça manifesta (que é uma parte essencial da abordagem apresentada neste livro).

Na abordagem rawlsiana, a aplicação de uma teoria da justiça também exige um conjunto extenso de instituições que determina a estrutura básica de uma sociedade plenamente justa. Não surpreende que Rawls abandone de fato seus próprios princípios de justiça quando se trata de avaliar a forma de pensar sobre a justiça global, e não siga na direção fantasiosa de querer um Estado global. Em uma contribuição posterior, *The law of peoples*, Rawls invoca um tipo de "complemento" a sua busca nacional (ou dentro de um país) das exigências da "justiça como equidade". Mas esse suplemento vem em forma muito magra: através de uma espécie de negociação entre os representantes dos diferentes países sobre algumas questões muito elementares de civilidade e humanidade — que podem ser vistas como características muito limitadas da justiça. Na verdade, Rawls não tenta derivar "princípios de justiça" que possam emanar dessas negociações (de fato, nada que delas emergisse poderia receber esse nome), e concentra-se, em vez disso, em certos princípios gerais de comportamento humanitário.[15]

Com efeito, a teoria da justiça, assim como formulada no âmbito do institucionalismo transcendental hoje dominante, transforma muitas das questões mais relevantes da justiça em retórica vazia — mesmo que seja reconhecida como uma retórica "bem-intencionada". Quando as pessoas em todo o mundo se mobilizam para obter *mais* justiça global — e enfatizo aqui o

termo comparativo "mais" —, não estão clamando por algum tipo de "humanitarismo mínimo". Também não estão se mobilizando a favor de uma sociedade mundial "perfeitamente justa", mas apenas pela eliminação de alguns arranjos afrontosamente injustos, para melhorar a justiça global, como Adam Smith, Condorcet ou Mary Wollstonecraft fizeram em sua época. Sobre isso, podem ser gerados acordos através da discussão pública, apesar da contínua divergência de opiniões sobre outros assuntos.

As pessoas aflitas podem, em vez disso, encontrar sua voz bem refletida em um entusiasmante poema de Seamus Heaney:

History says, Don't hope
On this side of the grave,
But then, once in a lifetime
The longed-for tidal wave
Of justice can rise up,
And hope and history rhyme.[16v]

Por mais envolvente que seja esse desejo de que a esperança rime com a história, a justiça do institucionalismo transcendental deixa pouco espaço para tal envolvimento. Essa limitação fornece um exemplo da necessidade de uma mudança substancial nas teorias da justiça predominantes nos dias de hoje. Esse é o tema deste livro.

---

a. Não estou comentando aqui a veracidade factual das alegações de Burke, mas apenas sua abordagem geral de apresentação de uma pluralidade de fundamentos para sustentar o indiciamento. A tese específica de Burke sobre a perfídia pessoal de Hastings foi, na verdade, bastante injusta com Hastings. Surpreendentemente, Burke havia defendido antes o ardiloso Robert Clive, cuja responsabilidade era muito maior pela pilhagem ilícita da Índia sob o domínio da Companhia — algo que Hastings não procurou conter, dando maior ênfase à lei e à ordem (tampouco injetando uma dose de humanidade, antes gravemente em falta, na administração da Companhia). Discuti esses acontecimentos históricos em um discurso comemorativo no City Hall de Londres, por ocasião do aniversário de 250 anos da Batalha de Plassey ("The significance of Plassey"), em junho de 2007. A conferência foi publicada, em versão ampliada, como "Imperial illusions: India, Britain and the wrong lessons", *The New Republic*, dez. 2007.
b. É claro que também foram apresentados argumentos favoráveis à intervenção. Um deles se baseava na

crença de que Saddam Hussein era o responsável pelo terrorismo de Onze de Setembro; outro, na crença de que Saddam e a Al-Qaeda eram mão e luva. Nenhuma dessas acusações se revelou certa. É verdade que Saddam era um ditador brutal, mas, pensando bem, havia, e há, em todo o mundo muitos outros com a mesma característica.

c. Ainda que a abordagem contratualista da justiça, iniciada por Hobbes, combine transcendentalismo com institucionalismo, é importante observar que as duas características não precisam necessariamente ser combinadas. Por exemplo, podemos ter uma teoria transcendental que focalize as realizações sociais em vez das instituições (a procura do mundo utilitarista perfeito, povoado de pessoas maravilhosamente felizes, seria um exemplo simples de busca da "transcendência baseada em realizações"). Ou podemos enfocar avaliações institucionais usando perspectivas comparativas em lugar de empreender uma busca transcendental do pacote perfeito de instituições sociais (a preferência por um papel maior — ou mesmo menor — para o livre mercado seria um exemplo de institucionalismo comparativo).

d. Como Rawls explica: "A outra limitação em nossa discussão é que em geral examino os princípios de justiça que regulariam uma sociedade bem-ordenada. Supõe-se que todos ajam justamente e cumpram sua parte na sustentação das instituições justas" (*A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, pp. 7-8 [*Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins, 2010]).

e. Ele explicou em *A theory of justice*: "Meu propósito é apresentar uma concepção de justiça que generalize e leve a um nível maior de abstração a familiar teoria do contrato social tal como encontrada em Locke, Rousseau e Kant" (1971, p. 10). Ver também seu *Political liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993 [*Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000]). As vias "contratualistas" da teoria da justiça de Rawls já haviam sido enfatizadas por ele em seu artigo anterior e pioneiro "Justice as fairness", *Philosophical Review*, 67, 1958.

f. Ao sugerir que o chamado "equilíbrio reflexivo" é imprescindível, Rawls incorporou à sua análise social a necessidade de que cada um sujeite seus valores e prioridades ao escrutínio crítico. Igualmente, como mencionado antes de forma breve, na análise rawlsiana as "instituições justas" são identificadas com a ajuda da pressuposição de que a conduta real segue as regras do comportamento certo.

g. Da mesma maneira, esses autores usam a palavra "justiça" de muitos modos diferentes. Como Adam Smith observou, o termo "justiça" tem "muitos significados diferentes" (*The theory of moral sentiments*, 6. ed. (Londres: T. Cadell, 1790, VII, ii, 1. 10; Clarendon Press, 1976, p. 269) [*Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1999]). Examinarei as ideias de justiça de Smith no sentido mais amplo.

h. Diferentes tipos de regras imparciais de distribuição são discutidos em meu *On economic inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973; edição ampliada, com um novo anexo, em conjunto com James Foster, 1997). Ver também Alan Ryan (org.), *Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993), e David Miller, *Principles of social justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

i. Rawls discute as dificuldades para chegar a um conjunto único de princípios para guiar a escolha institucional na posição original em seu livro posterior *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 132-4 [*Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins, 2003]). Sou muito grato a Erin Kelly por discutir comigo a relação entre os últimos escritos de Rawls e suas formulações anteriores da teoria da justiça como equidade.

j. O ceticismo de John Gray sobre a teoria da justiça rawlsiana é muito mais radical que o meu, mas concordamos na rejeição da crença de que questões sobre valores podem ter apenas uma resposta certa. Também concordo que "a diversidade de modos de vida e regimes é uma marca da liberdade humana, não do erro" (*Two faces of liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 139). Minha investigação diz respeito aos acordos arrazoados sobre como reduzir a injustiça, que podem ser alcançados a despeito de nossas diferentes visões sobre os regimes "ideais".

k. É claro que estamos considerando aqui um caso simples no qual "quem produziu o quê" pode ser facilmente identificado. Isso pode ser bastante fácil no caso de uma flauta feita por uma só pessoa, Carla.

Porém, esse tipo de diagnóstico levanta problemas profundos quando estão envolvidos vários fatores de produção, incluindo recursos não laborais.

l. Coincidentemente, o próprio Karl Marx se tornou bastante cético a respeito do "direito de cada um a seu próprio trabalho", que ele passou a ver como um "direito burguês", a ser enfim rejeitado em favor da "distribuição de acordo com as necessidades", ponto de vista que desenvolveu com certo vigor em sua última obra substantiva, *The critique of the Gotha program* (1875). Discuto a importância dessa dicotomia em meu livro *On economic inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973, cap. 4). Ver também G. A. Cohen, *History, labour and freedom: themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

m. Como Bernard Williams argumentou, "o desacordo não deve ser necessariamente superado". De fato, "ele pode permanecer como um traço importante e constitutivo de nossas relações com os outros, e também ser visto como algo a ser simplesmente esperado à luz das melhores explicações que temos sobre como tal desacordo surge" (*Ethics and the limits of philosophy*. Londres: Fontana, 1985, p. 133).

n. Sobre as características gerais da abordagem da escolha social que motivam e apoiam os resultados analíticos, ver minha Conferência Alfred Nobel, em Estocolmo, dezembro de 1998, posteriormente publicada como "The possibility of social choice", *American Economic Review*, v. 89, 1999, e em *Les Prix Nobel 1998* (Estocolmo: The Nobel Foundation, 1999).

o. No entanto, as formulações matemáticas têm alguma importância para o conteúdo dos argumentos apresentados através de axiomas e teoremas. Para a discussão de algumas das relações entre argumentos formais e informais, ver meu *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979), no qual os capítulos matemáticos e informais se alternam. Ver também minha pesquisa crítica da literatura em "Social choice theory", in Kenneth Arrow e Michael Intriligator (orgs.), *Handbook of mathematical economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

p. As conexões entre a teoria da escolha social e a teoria da justiça são especialmente exploradas no capítulo 4.

q. Adam Smith argumentou que, mesmo para uma pessoa egoísta, "há evidentemente alguns princípios em sua natureza que a fazem se interessar pela sorte dos outros", sugerindo em seguida que "o maior facínora, o mais empedernido transgressor das leis da sociedade, não é totalmente destituído desse interesse" (*The theory of moral sentiments*, I.i.I.I, 1976, p. 9).

r. Optamos pela tradução literal de "*agency*" porque ela permite identificar melhor o conceito seniano: "agência" se refere à dimensão que define primariamente um agente como produtor de realizações que considera valiosas — julgadas em termos de seus próprios valores e objetivos — e que não necessariamente se conectam a seu próprio bem-estar. (N. T.)

s. Essa questão será discutida nos capítulos 9 e 13.

t. O mais famoso teórico do direito da Índia antiga, Manu, de fato interessou-se amplamente pelas *nitis*; na verdade, com frequência pelas de tipo mais grave (ouvi Manu sendo descrito, em discussões indianas contemporâneas, com um mínimo de veracidade, como "um legislador fascista"). Mas Manu também não podia se esquivar da consideração das realizações e de *nyaya* ao justificar a correção das *nitis* específicas; por exemplo, está dito que é melhor ser desprezado do que desprezar, "pois o homem que é desprezado dorme feliz, acorda feliz e segue feliz pelo mundo; mas o homem que despreza perece" (capítulo 2, instrução 163). Da mesma forma, "onde as mulheres não são reverenciadas, todos os ritos são infrutíferos", pois, "onde as mulheres da família são miseráveis, a família é logo destruída, mas a família sempre prospera onde as mulheres não são miseráveis" (capítulo 3, instruções 56 e 57). As citações acima são retiradas da excelente tradução de Wendy Doniger, *The laws of Manu* (Londres: Penguin, 1991).

u. É interessante que o diagnóstico de Karl Marx do "único grande evento da história contemporânea" o fez atribuir aquela distinção à Guerra Civil Americana, que conduziu à abolição da escravidão (ver *Capital*, v. I. Londres: Sonnenschein, 1887, cap. X, seção 3, p. 240). Embora Marx argumentasse que os regimes de trabalho capitalistas são exploradores, ele fez questão de frisar que o trabalho assalariado era uma enorme

melhoria se comparado a um sistema de trabalho escravo; sobre esse assunto, ver também os *Grundrisse* de Marx (Harmondsworth: Penguin Books, 1973). A análise de Marx da justiça foi bem além de seu fascínio, muito discutido por seus críticos, pelo "estágio final do comunismo".
v. "Não espere, diz a história,/ Deste lado da tumba,/ Mas então, uma vez na vida,/ Pode surgir a tão esperada/ Marejada de justiça,/ E rimam esperança e história." (N. T.)

PARTE I

AS EXIGÊNCIAS DA JUSTIÇA

1. Razão e objetividade

Ludwig Wittgenstein, um dos grandes filósofos de nosso tempo, escreveu no prefácio de seu primeiro livro importante na filosofia, *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921: "O que pode ser dito pode ser dito claramente, e sobre o que não se pode falar devemos silenciar".[a] Wittgenstein reexaminaria sua opinião sobre discurso e clareza em seus trabalhos posteriores, mas é um alívio que, mesmo enquanto escrevia o *Tractatus*, o grande filósofo nem sempre seguia seu próprio e exigente mandamento. Em uma carta a Paul Engelmann, escrita em 1917, Wittgenstein fez uma observação maravilhosamente enigmática: "Eu trabalho com muita diligência e desejaria ser melhor e mais inteligente, que são uma e a mesma coisa".[1] É mesmo? Uma e a mesma coisa — um ser humano *mais inteligente* e uma pessoa *melhor*?

Naturalmente, estou ciente de que o uso transatlântico moderno afogou a distinção entre "ser bom" como uma qualidade moral e "estar bem" como um comentário sobre a saúde de uma pessoa (sem dores, com boa pressão arterial, e assim por diante), e há muito tempo deixei de me preocupar com a manifesta falta de modéstia de meus amigos, que, quando perguntados sobre como estão, respondem com evidente autoelogio: "Eu estou muito bem". Mas Wittgenstein não era americano, e 1917 foi bem antes da conquista do mundo pelo vibrante uso americano. Quando Wittgenstein disse que ser "melhor" e ser "mais inteligente" eram "a mesma coisa", ele devia estar fazendo uma afirmação substantiva.

Subjacente ao ponto pode estar alguma forma de reconhecimento de que muitos atos de maldade são cometidos por pessoas que estão iludidas, de uma

maneira ou de outra, sobre o assunto. Decerto a falta de inteligência pode ser uma fonte de falha moral no bom comportamento. Refletir sobre o que de fato seria inteligente fazer às vezes pode nos ajudar a agir melhor em relação aos outros. Que isso pode facilmente ser o caso foi revelado de forma muito clara pela moderna teoria dos jogos.[2] Entre as razões prudenciais para o bom comportamento pode muito bem estar o benefício próprio resultante desse comportamento. Na verdade, poderia haver um ganho para todos os membros de um grupo que seguisse regras de bom comportamento que pudessem ajudar a todos. Não é particularmente inteligente para um grupo de pessoas agir de uma maneira que arruinará todas elas.[3]

Mas talvez não seja isso o que Wittgenstein quis dizer. Ser mais inteligente também pode nos dar a capacidade de pensar de forma mais clara sobre nossas metas, objetivos e valores. Se o autointeresse é, em última análise, um pensamento primitivo (a despeito das complexidades recém-mencionadas), a clareza sobre as prioridades e obrigações mais sofisticadas que gostaríamos de apreciar e buscar tende a depender de nosso poder de raciocínio. Uma pessoa pode ter razões bem elaboradas, distintas da promoção do ganho pessoal, para atuar de forma socialmente decente.

Ser mais inteligente pode ajudar na compreensão não só do interesse próprio, mas também de como a vida dos outros pode ser fortemente afetada por nossas próprias ações. Os defensores da chamada "teoria da escolha racional" (proposta pela primeira vez na economia e, em seguida, adotada com entusiasmo por vários pensadores políticos e jurídicos) esforçaram-se para nos fazer aceitar a ideia peculiar de que a escolha racional consiste apenas na promoção inteligente do autointeresse (que é como, curiosamente, a "escolha racional" é definida pelos defensores da marca registrada chamada "teoria da escolha racional"). No entanto, nossa cabeça não foi colonizada por essa crença extremamente alienante. Há uma considerável resistência à ideia de que deve ser patentemente irracional — e estúpido — alguém tentar fazer alguma coisa para os outros, exceto na medida em que fazer o bem aos outros reforce seu próprio bem-estar.[4]

"O que devemos uns aos outros" é um assunto importante para a reflexão inteligente.[5] Essa reflexão pode nos levar para além da busca de uma visão muito estreita do autointeresse, e podemos até descobrir que nossos próprios objetivos,

quando bem avaliados, exigem que cruzemos completamente os limites estreitos da exclusiva busca autocentrada. Também pode haver casos em que temos razão para restringir a busca exclusiva de nossos próprios objetivos (sendo ou não esses objetivos, eles próprios, exclusivamente autointeressados), por seguirmos regras de comportamento decente que dão espaço para a busca de metas (autointeressadas ou não) de outras pessoas que compartilham o mundo conosco.[b]

Uma vez que havia precursores da marca registrada chamada "teoria da escolha racional", mesmo nos dias de Wittgenstein, talvez a questão para ele fosse o fato de que ser mais inteligente nos ajuda a pensar mais claramente sobre nossas preocupações e responsabilidades sociais. Tem-se argumentado que algumas crianças levam a cabo atos de brutalidade contra outras crianças, ou animais, precisamente devido a sua incapacidade de compreender de forma adequada a natureza e a intensidade das dores dos outros, e que essa compreensão com frequência acompanha o desenvolvimento intelectual da maturidade.

Não podemos, é claro, realmente ter certeza sobre o que Wittgenstein quis dizer.[c] Mas sem dúvida há muitas evidências de que ele mesmo dedicou muito de seu tempo e intelecto a pensar sobre seus próprios compromissos e responsabilidades. O resultado não foi invariavelmente muito inteligente ou sábio. Wittgenstein estava absolutamente decidido a ir a Viena em 1938, precisamente quando Hitler fazia sua entrada triunfal na cidade, apesar de sua própria condição de judeu e de sua incapacidade de silenciar e agir com diplomacia. Ele teve de ser impedido por seus colegas em Cambridge.[d] Contudo, há muitas evidências, a partir do que sabemos de conversas de Wittgenstein, de que ele achava que sua capacidade intelectual deveria ser decisivamente usada para fazer do mundo um lugar melhor.[e]

CRÍTICA DA TRADIÇÃO ILUMINISTA

Se isso foi realmente o que Wittgenstein quis dizer, então ele estava, em sentido forte, dentro da influente tradição do Iluminismo europeu, que viu o uso lúcido da razão como um importante aliado do desejo de tornar a sociedade melhor. O progresso social por meio do uso sistemático da razão foi um notável

fio condutor dos argumentos que integravam a animação intelectual do Iluminismo europeu, especialmente no século XVIII.

No entanto, é difícil generalizar sobre qualquer dominância esmagadora da razão no pensamento predominante do período do Iluminismo. Como Isaiah Berlin mostrou, havia também diferentes tipos de vertentes antirracionais durante a "era do Iluminismo".[6] Mas decerto um dos grandes afastamentos do pensamento iluminista em relação às tradições que predominavam anteriormente foi uma confiança forte — e um tanto constrangida — na razão. Sustentar que o Iluminismo superestimou o alcance da razão tornou-se bastante comum nas discussões políticas contemporâneas. De fato, também foi alegado que a confiança excessiva na razão que a tradição iluminista ajudou a incutir no pensamento moderno contribuiu para a inclinação do mundo pós-iluminista para as atrocidades. Em sua vigorosamente argumentada *Moral history of the twentieth century* [História moral do século XX], o ilustre filósofo Jonathan Glover soma sua voz a essa linha de censura, sustentando que "a visão iluminista da psicologia humana" pareceu cada vez mais "magra e mecânica". Hoje "as esperanças iluministas do progresso social através da disseminação do humanitarismo e da visão científica" parecem bastante "ingênuas".[7] Ao conectar a tirania moderna a essa perspectiva (como fizeram outros críticos do Iluminismo), ele argumenta que não só "Stálin e seus herdeiros" foram completamente "submissos ao Iluminismo", mas que Pol Pot no Camboja também "foi influenciado indiretamente por ele".[8] Contudo, como Glover não pretende buscar uma solução através da autoridade da religião ou da tradição (ele observa que, quanto a isso, "não podemos prescindir do Iluminismo"), ele concentra seu fogo nas crenças sustentadas energicamente, para as quais o uso excessivamente confiante da razão contribui substancialmente. "A crueza do stalinismo", ele sustenta, "teve sua origem nas crenças."[9]

Seria difícil questionar a referência de Glover ao poder das crenças firmes e convicções terríveis, ou mesmo contestar a tese do "papel da ideologia no stalinismo". A questão que se coloca aqui não se refere ao poder ofensivo das más ideias, mas sim ao diagnóstico de que essa é, de alguma forma, uma crítica do alcance da razão em geral, e da perspectiva iluminista em particular.[10] É realmente correto culpar a tradição iluminista pela propensão dos líderes

políticos sinistros para as certezas prematuras e as crenças inquestionadas, dada a enorme importância que tantos autores iluministas atribuíram ao papel da razão em fazer escolhas, particularmente seu uso contra o recurso a crenças cegas? Sem dúvida, "a crueza do stalinismo" pode ser contestada, como de fato foi, por dissidentes através da demonstração arrazoada da enorme distância entre a promessa e a prática, e da exposição da brutalidade do regime, apesar de suas pretensões — uma brutalidade que as autoridades tinham de esconder do exame minucioso através da censura e do expurgo.

Com efeito, um dos principais pontos a favor da razão é que ela nos ajuda a inspecionar a ideologia e as crenças cegas.[f] A razão de fato não foi a principal aliada de Pol Pot. As convicções frenéticas e desarrazoadas desempenharam esse papel, sem deixar espaço para uma análise arrazoada. As questões interessantes e importantes que a crítica de Glover à tradição iluminista vigorosamente levanta incluem a pergunta: onde pode ser encontrado o remédio para o mau uso da razão? Há também uma pergunta relacionada: qual é a relação entre a razão e as emoções, incluindo a compaixão e a solidariedade? E, além disso, também devemos perguntar: qual é a justificação última, se houver alguma, para recorrer à razão? A razão é apreciada como uma boa ferramenta, e, se é uma boa ferramenta, serve para buscar o quê? Ou a razão é sua própria justificação, e, se esse for o caso, como ela difere das crenças cegas e inquestionáveis? Essas questões foram discutidas ao longo dos tempos, mas há uma necessidade especial de enfrentá-las aqui, dado o foco sobre o exercício argumentativo da razão na exploração da ideia de justiça neste trabalho.

AKBAR E A NECESSIDADE DA RAZÃO

W. B. Yeats escreveu na margem de seu exemplar da *Genealogia da moral*, de Nietzsche: "Mas por que Nietzsche pensa que a noite não tem estrelas, mas somente morcegos, corujas e a lua insana?".[11] O ceticismo de Nietzsche sobre a humanidade e sua visão gelada do futuro foram apresentados pouco antes do início do século xx (ele morreu em 1900). Os acontecimentos do século que se seguiu, incluindo duas guerras mundiais, holocaustos, genocídios e outras atrocidades, nos dão razões suficientes para uma inquietação: talvez o ceticismo

de Nietzsche sobre a humanidade estivesse mesmo certo.[g] Na verdade, ao investigar as preocupações de Nietzsche no final do século xx, Jonathan Glover conclui que "necessitamos olhar dura e claramente para alguns monstros dentro de nós", e considerar formas e meios de "enjaulá-los e domá-los".[12]

Para muitos, ocasiões como a virada de um século parecem momentos oportunos para examinar criticamente o que está acontecendo e o que precisa ser feito. As reflexões a respeito da natureza humana e da possibilidade de uma mudança arrazoada nem sempre são tão pessimistas e céticas quanto as de Nietzsche (ou de Glover). Um contraste interessante pode ser visto nas deliberações muito anteriores feitas por Akbar, imperador mongol da Índia, em um momento de interesse até mesmo "milenar", e não simplesmente "secular". Quando o primeiro milênio do calendário muçulmano Hijri chegou ao fim em 1591-2 (mil anos lunares após a viagem épica de Maomé de Meca para Medina em 622 d.C.),[h] Akbar empenhou-se em um abrangente exame dos valores sociais e políticos e de práticas jurídicas e culturais. Ele deu atenção especial aos desafios das relações intercomunitárias e à imperiosa necessidade de paz comunal e colaboração frutuosa na já multicultural Índia do século xvi. Temos de reconhecer quão incomuns eram as políticas de Akbar nessa época. A Inquisição estava em plena atividade e Giordano Bruno foi queimado na fogueira por crime de heresia em Roma, em 1600, enquanto Akbar fazia seus pronunciamentos sobre a tolerância religiosa na Índia. Akbar não só insistiu em que o dever do Estado incluía a garantia de que "nenhum homem fosse prejudicado por conta de sua religião e que qualquer um pudesse mudar para a religião que quisesse",[13] mas também organizou em sua capital, a cidade de Agra, diálogos sistemáticos entre hindus, muçulmanos, cristãos, jainistas, persas, judeus e outros, incluindo até agnósticos e ateus.

Prestando atenção na diversidade religiosa de seu povo, Akbar estabeleceu, de diversas maneiras, os alicerces do laicismo e da neutralidade religiosa do Estado. A constituição secular que a Índia aprovou em 1949, após a independência do domínio britânico, tem muitas características já defendidas por Akbar nos anos 1590. Os elementos comuns incluem a interpretação do laicismo como a exigência de que o Estado seja equidistante das diferentes religiões e não trate nenhuma religião com favoritismo.

O substrato da abordagem geral de Akbar da avaliação dos costumes sociais e das políticas públicas era sua tese abrangente de que “a busca da razão” (em vez do que ele chamou de “o terreno pantanoso da tradição”) é o caminho para resolver os problemas difíceis relativos ao bom comportamento e os desafios da construção de uma sociedade justa.[14] A questão do laicismo é apenas um dos muitos casos nos quais Akbar insistiu em que devemos ser livres para examinar se a razão apoia ou não um costume existente qualquer, ou fornece justificativa para uma política em vigor. Ele aboliu, por exemplo, todos os impostos especiais que recaíam sobre os não muçulmanos por serem discriminatórios ao não tratar todos os cidadãos como iguais. Em 1582, decidiu libertar “todos os escravos do Império”, porque tirar vantagem da “força” está “além do reino da justiça e da boa conduta”.[15]

Exemplos das críticas de Akbar às práticas sociais vigentes também são encontrados com facilidade nos argumentos que ele apresentou. Akbar se opunha, por exemplo, ao casamento infantil, que era então bastante convencional (e que, infelizmente, ainda não foi totalmente erradicado no subcontinente), porque, segundo ele, “o objetivo que se pretende” com esse casamento “ainda é remoto, além de haver possibilidade imediata de dano”. Ele também criticou a prática hindu de não permitir que as viúvas casassem de novo (uma prática que seria reformada apenas muitos séculos depois), e acrescentou que, “em uma religião que proíbe um novo casamento da viúva”, a penúria gerada por permitir o casamento infantil “é muito maior”. Sobre a herança da propriedade, Akbar observou que “na religião muçulmana uma parcela menor da herança é concedida à filha, mas, devido a sua fraqueza, ela merece receber uma parcela maior”. Um tipo bem diferente de exemplo de argumento pode ser visto em sua tolerância a rituais religiosos em relação aos quais ele próprio tinha uma visão bastante cética. Quando seu segundo filho, Murad, que sabia que Akbar se opunha a todos os rituais religiosos, perguntou-lhe se esses rituais deveriam ser proibidos, Akbar imediatamente se disse contrário à proibição, argumentando que “impedir o tolo insensível que considera o exercício físico uma adoração divina equivaleria a impedi-lo de lembrar-se de Deus [absolutamente]”.

Embora o próprio Akbar tenha se mantido um muçulmano praticante, ele

defendeu a necessidade de todos submeterem suas convicções e prioridades herdadas a uma análise crítica. Na verdade, talvez a observação mais importante feita por Akbar em sua defesa de uma sociedade multicultural, laica e tolerante diga respeito ao papel que ele atribuiu ao uso da razão nessa tarefa como um todo. Akbar considerava a razão suprema, uma vez que, mesmo quando a questionamos, precisamos dar razões para o questionamento. Ao ser atacado dentro de sua própria comunidade religiosa por obstinados tradicionalistas que defendiam a fé incondicional e instintiva na tradição islâmica, Akbar disse a seu amigo e leal tenente Abul Fazl (um formidável estudioso do sânscrito, assim como do árabe e do persa): "A busca da razão e a rejeição do tradicionalismo são tão brilhantemente evidentes que estão acima da necessidade de argumentar".[16] Ele concluiu que "o caminho da razão" ou "a regra do intelecto" (*rahi aql*) deve ser o determinante básico do comportamento bom e justo, bem como de um marco aceitável de direitos e deveres legais.[i]

OBJETIVIDADE ÉTICA E ANÁLISE ARRAZOADA

Akbar estava certo ao apontar a indispensabilidade da razão. Assim como sustentarei oportunamente, até mesmo a importância das emoções pode ser apreciada dentro do âmbito da razão. Na verdade, o lugar significativo de emoções em nossas deliberações pode ser ilustrado pelas razões para levá-las a sério (embora não de forma acrítica). Se somos fortemente movidos por alguma emoção em particular, há uma boa razão para perguntarmos o que isso nos diz. Razão e emoção desempenham papéis complementares na reflexão humana, e a complexa relação entre elas será considerada mais detalhadamente adiante neste capítulo.

Não é difícil ver que os juízos éticos demandam *rahi aql* — o uso da razão. A pergunta que fica, no entanto, é esta: por que deveríamos aceitar que a razão tenha de ser o árbitro final das crenças éticas? Existe algum papel especial para a argumentação racional — talvez, de um tipo específico de razões — que necessite ser visto como mais abrangente e crucial para os juízos éticos? Já que é difícil de a sustentação baseada em razões ser em si uma qualidade que confira valor, temos de perguntar: por que a sustentação baseada em razões é precisamente tão

crítica? Poderíamos alegar que a análise arrazoada fornece algum tipo de garantia para alcançar a verdade? Isso seria difícil de sustentar, não só porque a natureza da verdade nas crenças morais e políticas é um assunto muito árduo, mas principalmente porque mesmo a mais rigorosa das buscas, na ética ou em qualquer outra disciplina, ainda poderia falhar.

Na verdade, às vezes um procedimento muito duvidoso pode acabar produzindo por acaso uma resposta mais correta que uma argumentação extremamente rigorosa. Isso é bastante óbvio na epistemologia: ainda que um procedimento científico possa ter uma maior probabilidade de sucesso dentre procedimentos alternativos, um procedimento louco pode produzir por acidente a resposta correta em um caso particular (mais correta, nesse caso, do que procedimentos mais arrazoados). Por exemplo, uma pessoa que se baseie em um relógio parado para consultar a hora vai obter a hora exata duas vezes por dia, e, se por acaso ela consultar as horas precisamente em um desses momentos, o relógio imóvel pode superar todos os relógios em funcionamento aos quais ela tenha acesso. No entanto, como procedimento a ser escolhido, confiar no relógio parado em vez de um relógio que se move acompanhando aproximadamente as horas reais não é muito recomendável, apesar do fato de que o relógio em movimento seja derrotado duas vezes por dia pelo relógio parado.[j]

É plausível pensar que existe um argumento semelhante para a escolha do melhor procedimento arrazoado, ainda que não haja garantia de que ele será invariavelmente certo nem mesmo de que será sempre mais certo do que alguns outros procedimentos menos arrazoados (mesmo que possamos avaliar a correção dos juízos com algum grau de confiança). O argumento a favor da análise arrazoada não depende de que esta seja uma via infalível para acertar (tal via não pode existir), mas de que seja tão objetiva quanto for razoavelmente possível.[k] Por trás do argumento a favor de basearmos os juízos éticos na análise arrazoada também estão, eu diria, as exigências da objetividade, que demandam uma disciplina argumentativa específica. O importante papel dado à argumentação racional neste trabalho diz respeito à necessidade de basear o pensamento sobre questões de justiça e injustiça em razões objetivas.

Já que a objetividade é ela própria uma questão bastante difícil na filosofia moral e política, o assunto exige alguma discussão. Será que a busca da

objetividade ética assume a forma de uma busca de *objetos* éticos? Embora boa parte da complexa discussão sobre a objetividade na ética tenda a avançar em termos de ontologia (em especial, a metafísica de “quais objetos éticos existem”), é difícil compreender com que os objetos éticos se pareceriam. Em vez disso, gostaria de seguir o argumento de Hilary Putnam de que essa linha de investigação é, em grande medida, inútil e equivocada.[l] Quando debatermos as exigências da objetividade ética, não estaremos discutindo a natureza e o conteúdo de supostos “objetos” éticos.

Evidentemente, há afirmações éticas que pressupõem a existência de alguns objetos identificáveis que podem ser observados (isso seria uma parte do exercício de buscar, por exemplo, evidências observáveis para decidir se uma pessoa é corajosa ou compassiva), enquanto a matéria de outras afirmações éticas pode não ter essa associação (por exemplo, o juízo de que uma pessoa é completamente imoral ou injusta). Mas, apesar de haver alguma sobreposição entre descrição e avaliação, a ética não pode ser simplesmente uma questão de descrições verdadeiras de objetos específicos. Ao contrário, como argumenta Putnam, as “questões éticas reais são um tipo de questão prática, e questões práticas não envolvem apenas atribuições de valor; elas envolvem uma complexa mistura de crenças filosóficas, crenças religiosas e crenças factuais também”.[17] Os procedimentos realmente usados na busca da objetividade podem nem sempre ser claros ou explicitados, mas, como argumenta Putnam, essa busca pode ser feita com clareza se as questões subjacentes forem adequada e minuciosamente analisadas.[m]

A argumentação que desenvolverei na análise das exigências da justiça incluirá algumas exigências básicas de imparcialidade, que são partes essenciais da ideia de justiça e injustiça. Neste ponto, vale a pena convocar as ideias de John Rawls e sua análise da objetividade moral e política, como ele a apresenta em sua defesa da objetividade da “justiça como equidade” (um tema ao qual o próximo capítulo será dedicado).[n] Rawls afirma: “O primeiro elemento essencial é que uma concepção da objetividade deve estabelecer uma estrutura pública de pensamento suficiente para que o conceito de juízo se aplique e para alcançar, após discutir e refletir apropriadamente, conclusões baseadas em razões e evidências empíricas”. E continua: “Dizer que uma convicção política é objetiva

significa dizer que há razões, especificadas por uma concepção política razoável e mutuamente reconhecível (que satisfaz os requisitos essenciais), suficiente para convencer todas as pessoas razoáveis de que ela é razoável".[18]

Pode ser interessante discutir se esse critério de objetividade, que tem alguns elementos claramente normativos (em particular na identificação das "pessoas razoáveis"), tenderia a coincidir com o que é provável que sobreviva à discussão pública aberta e informada. Ao contrário de Rawls, Jürgen Habermas centrou-se nessa segunda via, essencialmente processual, em vez de confiar em alguma identificação processualmente independente do que seria convencer pessoas "razoáveis" que também considerassem "razoável" alguma convicção política.[19] Reconheço a força da posição de Habermas e a correção da distinção categórica que ele faz, mas não estou totalmente convencido de que as abordagens de Rawls e Habermas sejam, na verdade, radicalmente diferentes quanto às estratégias de argumentação que adotam.

A fim de chegar ao tipo de sociedade política na qual quer se concentrar, Habermas também impõe muitas rigorosas exigências à deliberação pública. Se as pessoas são capazes de ser razoáveis na consideração de pontos de vista das outras pessoas e no acolhimento de informações, que devem estar entre as exigências essenciais do diálogo público e aberto, então a brecha entre as duas abordagens tenderia a não ser necessariamente crucial.[o]

Não vou fazer uma maior distinção entre os seres humanos que Rawls classifica como "pessoas razoáveis" e os outros seres humanos, apesar das frequentes referências de Rawls à categoria das "pessoas razoáveis" — e do uso evidente que Rawls faz dela. Procurei argumentar em outro lugar que, de modo geral, todos nós somos capazes de ser razoáveis sendo abertos ao acolhimento de informações, refletindo sobre argumentos provenientes de diferentes direções e investindo, junto a isso, em deliberações e debates interativos sobre a forma como as questões subjacentes devem ser vistas.[20] Não vejo essa pressuposição como fundamentalmente diferente da própria ideia de Rawls das "pessoas livres e iguais" que possuem "poderes morais".[p] A análise de Rawls parece de fato se concentrar mais na *caracterização* dos seres humanos deliberantes do que na *categorização* de algumas "pessoas razoáveis" com a exclusão de outras.[q] O papel da argumentação pública irrestrita é bastante central para a política democrática

em geral e para a busca da justiça social em particular.[r]

ADAM SMITH E O ESPECTADOR IMPARCIAL

A argumentação pública é claramente uma característica essencial da objetividade nas crenças políticas e éticas. Se Rawls oferece uma maneira de pensar a objetividade na avaliação da justiça, Adam Smith oferece outra ao invocar o espectador imparcial. Essa abordagem "antiga" (enquanto escrevo estas linhas, já se passaram quase 250 anos desde a primeira publicação da *Teoria dos sentimentos morais*, de Smith, em 1759) tem um largo alcance. Tem também conteúdo tanto processual como substantivo. Na busca de decisões deliberadas através da argumentação pública, há claramente fortes razões para não deixarmos de fora as perspectivas e os argumentos apresentados por toda pessoa cuja avaliação seja relevante, quer porque seus interesses estejam envolvidos, quer porque suas opiniões sobre essas questões lançam luz sobre juízos específicos — uma luz que poderia ser perdida caso não se desse a essas perspectivas uma oportunidade para se manifestarem.

Enquanto a atenção central de Rawls parece se concentrar nas variações de interesses e prioridades pessoais, Adam Smith também estava preocupado com a necessidade de ampliar a discussão para evitar o paroquialismo no plano dos valores, o que pode ter o efeito de ignorar alguns argumentos pertinentes, pouco familiares em determinada cultura. Já que o apelo à discussão pública pode assumir uma forma contrafactual (do tipo "o que diria sobre isso um espectador imparcial e distanciado?"), uma das principais preocupações metodológicas de Smith é a necessidade de invocar uma ampla variedade de pontos de vista e perspectivas baseada em experiências diversas, distantes e próximas, em vez de se contentar com defrontar-se — de forma real ou contrafáctica — com outras pessoas que vivem no mesmo meio cultural e social, com o mesmo tipo de experiências, preconceitos e convicções sobre o que é razoável e o que não é, e até mesmo crenças sobre o que é viável e o que não é. A insistência de Adam Smith sobre a necessidade, *inter alia*, de vermos nossas opiniões de "uma certa distância" é motivada pelo objetivo de analisar não apenas a influência do interesse pelo benefício próprio, mas também o impacto da tradição e do

costume arraigados.[s]

Apesar das diferenças entre os distintos tipos de argumentos apresentados por Smith, Habermas e Rawls, há uma semelhança essencial em suas respectivas abordagens da objetividade: cada um deles associa a objetividade, direta ou indiretamente, à possibilidade de sobreviver aos desafios da análise informada proveniente de direções diversas. Neste trabalho também considerarei a análise arrazoada proveniente de diferentes perspectivas uma parte essencial das exigências de objetividade para as convicções éticas e políticas.

No entanto, devo acrescentar aqui — na verdade, afirmar — que os princípios que sobrevivam a essa análise não precisam formar um conjunto único (por razões que já foram apresentadas na Introdução). Esse é, de fato, um distanciamento maior de minha abordagem em relação a John Rawls do que a Hilary Putnam.[t] Na verdade, qualquer abordagem da justiça, como a de Rawls, que se propõe a suplementar a escolha dos princípios de justiça com a rigidez de uma estrutura institucional única (isso é parte do institucionalismo transcendental discutido na Introdução), e que continua a nos relatar, passo a passo, uma história *hipotética* do desdobramento da justiça, não pode acomodar facilmente a sobrevivência paralela de princípios concorrentes que não falam em uníssono. Conforme discuti na Introdução, estou defendendo a possibilidade da permanência de posições contrárias que sobrevivem simultaneamente e que não podem ser submetidas a uma cirurgia radical que as force para dentro de uma caixa arrumada de exigências completas e apropriadas cuja satisfação (a ser levada a cabo por um Estado soberano), na teoria de Rawls, nos leva a um único caminho institucional.

Embora existam diferenças entre as distintas abordagens da objetividade consideradas aqui, a semelhança mais abrangente entre elas reside no reconhecimento compartilhado da necessidade de encontrar um fundamento imparcial (essas abordagens diferem principalmente quanto ao domínio da imparcialidade exigida, como será discutido no capítulo 6). É claro que a razão pode assumir formas distintas que têm muitos usos diferentes.[u] Mas, na medida em que procuramos a objetividade ética, a argumentação necessária tem de satisfazer o que pode ser visto como os requisitos da imparcialidade. As razões da justiça podem diferir, para usar uma das expressões de Smith, das razões do

"amor-próprio", e também das razões da prudência, mas as razões da justiça continuam constituindo um âmbito extremamente vasto. Muito do que se segue neste trabalho consistirá em explorar esse enorme território.

O ALCANCE DA RAZÃO

A argumentação é uma fonte robusta de esperança e confiança em um mundo obscurecido por atos sombrios — passados e presentes. Não é difícil ver por quê. Mesmo quando achamos algo imediatamente perturbador, podemos questionar nossa reação e perguntar se é uma reação adequada e se devemos de fato ser guiados por ela. A argumentação pode estar envolvida com a maneira correta de ver e tratar as outras pessoas, outras culturas, outras reivindicações, e com a análise de diferentes fundamentos para o respeito e a tolerância. Nós também podemos raciocinar sobre nossos próprios erros e tentar aprender a não repeti-los, da maneira como o grande escritor japonês Kenzaburo Oe espera que a nação japonesa continue comprometida com "a ideia de democracia e a determinação de nunca travar uma guerra de novo", auxiliada pela compreensão de seu próprio "passado de invasões territoriais".[v]

Não menos importante é o fato de a investigação intelectual ser necessária para identificar as ações que não se destinam a produzir dano, mas que têm esse efeito. Por exemplo, horrores como as dramáticas fomes coletivas podem continuar sem controle devido à suposição errônea de que elas só podem ser evitadas com o aumento da disponibilidade total de alimentos, o que pode ser difícil de organizar com rapidez suficiente. Centenas de milhares, de fato milhões, podem morrer devido à calamitosa inação resultante de um fatalismo irracional disfarçado de compostura baseada em realismo e senso comum.[w] Acontece que as fomes coletivas são fáceis de prevenir, em parte porque afetam apenas uma pequena parcela da população (raramente mais de 5% e quase nunca mais de 10%), em parte porque a redistribuição de alimentos existentes pode ser realizada através de meios imediatos, como a criação de empregos de emergência, dando assim aos indigentes uma renda imediata para comprarem alimentos. Obviamente, uma maior disponibilidade de alimentos facilitaria as coisas (a distribuição pública de alimentos e também mais alimentos disponíveis

nos mercados podem ajudar a manter os preços mais baixos do que seriam em outros casos), mas essa maior disponibilidade não é uma necessidade absoluta para combater a fome coletiva com sucesso (como muitas vezes é pressuposta e vista como uma justificação para deixar de agir, providenciando um alívio imediato). A redistribuição relativamente pequena da oferta de alimentos que é necessária para evitar a fome pode ser produzida através da criação de poder de compra para as pessoas privadas de todos os rendimentos por alguma calamidade, que normalmente é a causa primária da fome.[x]

Consideremos outro assunto, que enfim começa a receber a atenção que merece: o abandono e a deterioração do meio ambiente natural. Como fica cada vez mais claro, trata-se de um problema extremamente grave e que está estreitamente relacionado com os efeitos negativos do comportamento humano, mas que não surge de qualquer desejo, por parte das pessoas de hoje, de ferir aquelas que ainda estão por nascer, ou mesmo de serem deliberadamente insensíveis aos interesses das gerações futuras. No entanto, por falta de empenho e ação arrazoados, continuamos falhando em cuidar de forma adequada do ambiente que nos cerca e da sustentabilidade dos requisitos da vida boa. Para evitar catástrofes causadas pela negligência humana ou uma insensível obstinação, precisamos da análise crítica, não apenas da boa vontade em relação aos outros.[21]

A razão é nossa aliada nessa tarefa, e não uma ameaça que nos coloca em perigo. Então por que ela parece tão diferente àqueles que acham que depender dela seja profundamente problemático? Uma das questões a considerar é a possibilidade de que os críticos dessa dependência sejam influenciados pelo fato de que algumas pessoas se convencem com *excessiva* facilidade de seus próprios argumentos e ignoram os contra-argumentos e outras razões que possam levar a conclusões opostas. Talvez seja isso o que realmente preocupe Glover, e pode ser de fato uma preocupação legítima. Mas a dificuldade aqui sem dúvida vem da certeza precipitada e mal fundamentada, e não do uso da razão. O remédio para a má argumentação reside na melhor argumentação, e a tarefa da análise arrazoada consiste em passar da primeira para a última. Também é possível que, em algumas afirmações de "autores iluministas", a necessidade de reavaliação e cautela não tenha sido suficientemente enfatizada, mas seria difícil retirar disso

uma acusação geral à perspectiva do Iluminismo e, ainda mais, um indiciamento do papel geral da razão no comportamento justo ou na boa política social.

A RAZÃO, OS SENTIMENTOS E O ILUMINISMO

Há, no entanto, a questão adicional sobre a importância relativa dos sentimentos instintivos e do cálculo frio, a respeito da qual vários dos próprios autores iluministas tinham muito a dizer. Os argumentos de Jonathan Glover em defesa da necessidade de uma "nova psicologia humana" apoiam-se em seu reconhecimento de que a política e a psicologia se entrelaçam. É difícil pensar que a argumentação, com base nas evidências disponíveis sobre o comportamento humano, não levaria à aceitação dessa interligação. A repugnância instintiva à crueldade e ao comportamento insensível certamente pode desempenhar um grande papel na prevenção contra as atrocidades. Glover acertadamente enfatiza a importância, entre outras coisas, da "tendência de responder às pessoas de modo respeitoso" e da "empatia, isto é, da preocupação com as misérias e a felicidade dos outros".

No entanto, não há necessidade de haver conflito com a razão, que pode endossar precisamente essas prioridades. O bom uso da razão claramente desempenhou esse papel preventivo na própria investigação de Glover sobre os perigos das crenças parciais e excessivamente confiantes (aqui é relevante a observação de Akbar de que, mesmo para disputar a razão, precisaríamos dar razões para a disputa). A razão também não necessita impedir a compreensão, se for justificada, de que a confiança total apenas no cálculo frio pode não ser uma forma boa — ou razoável — de garantir a segurança humana.

Com efeito, na celebração da razão não existe nenhum motivo especial para negar o papel abrangente da psicologia instintiva e das respostas espontâneas.[22] Elas podem se complementar e, em muitos casos, uma compreensão do papel ampliador e libertador de nossos sentimentos pode constituir um bom tema para o próprio raciocínio. Adam Smith, figura central no Iluminismo escocês (e muito influente no Iluminismo francês também), discutiu amplamente o papel central das emoções e das respostas psicológicas em sua obra *Teoria dos sentimentos morais*.[y] Smith pode não ter ido tão longe quanto David Hume, que afirmou que

"a razão e o sentimento concorrem para quase todas as determinações e conclusões morais",[23] mas ambos veem raciocinar e sentir como atividades profundamente interligadas. Tanto Hume como Smith foram, naturalmente, típicos "autores iluministas", não menos do que Diderot e Kant.

No entanto, a necessidade de uma análise arrazoada das atitudes psicológicas não desaparece mesmo depois de reconhecer o poder das emoções e celebrar o papel positivo de muitas reações instintivas (como o sentimento de repulsa à crueldade). Smith em particular, talvez até mais do que Hume, deu à razão um papel enorme na avaliação de nossos sentimentos e interesses psicológicos. Na verdade, Hume parece considerar com frequência as paixões mais poderosas que a razão. Como Thomas Nagel afirma em sua forte defesa da razão no livro *The last word*: "sabidamente Hume acreditava que, como uma 'paixão' imune à avaliação racional deve estar subjacente a todos os motivos, não pode haver uma coisa como a razão especificamente prática, nem como a razão especificamente moral".[z] Smith não adotou essa visão, ainda que, como Hume, considerasse as emoções importantes e influentes, e tenha argumentado que nossas "primeiras percepções" de certo e errado "não podem ser objeto da razão, senão dos sentimentos e das percepções imediatas". Mas Smith também argumentou que mesmo essas reações instintivas a comportamentos específicos não podem deixar de assentar-se — ao menos implicitamente — em nossa compreensão racional das conexões de causalidade entre a conduta e suas consequências a partir de "uma grande variedade de instâncias". Além disso, as primeiras percepções também podem mudar em resposta a um exame crítico, por exemplo, com base em uma investigação empírica causal, que pode mostrar, observa Smith, que determinado "objeto é o meio de obter algum outro".[24]

O argumento com o qual Adam Smith reconhece a imperiosa necessidade da análise arrazoada é bem exemplificado por sua discussão sobre a forma de avaliar nossas atitudes em relação às práticas predominantes. Isso é obviamente importante para as vigorosas defesas de reformas feitas por Smith: por exemplo, argumentando a favor da abolição da escravidão, ou defendendo a diminuição do fardo das arbitrárias restrições burocráticas ao comércio entre diferentes países, ou o relaxamento das restrições punitivas impostas aos indigentes como condição para receberem o auxílio econômico previsto nas Poor Laws [Leis dos

pobres].[aa]

Embora seja certamente verdade que a ideologia e as crenças dogmáticas podem surgir de outras fontes que não a religião e os costumes, e foi assim que com frequência surgiram, isso não implica a negação do papel da razão na avaliação do fundamento por trás das atitudes instintivas, não menos do que na apreciação dos argumentos apresentados para justificar políticas deliberadas. O que Akbar chamou de "caminho da razão" não exclui prestar atenção ao valor das reações instintivas, nem ignorar o papel informativo que nossas reações mentais frequentemente desempenham. E tudo isso é bastante coerente com não conceder a nossos instintos não analisados uma incondicional palavra final.

---

a. É interessante notar que Edmund Burke também mencionou a dificuldade de falar em algumas circunstâncias (ver a Introdução, em que já citei Burke a respeito desse ponto), mas ainda assim Burke começou a falar sobre o assunto, pois, ele argumentou, era "impossível ficar calado" diante de uma matéria grave do tipo com a qual estava lidando (o argumento a favor do impeachment de Warren Hastings). O conselho de Wittgenstein para silenciarmos quando não podemos falar de forma clara o suficiente parece ser, em muitos aspectos, o oposto da abordagem de Burke.

b. Alguns comentadores acham enigmático que possamos comprometer, de forma razoável, a busca tenaz de nossos próprios objetivos ao abrir espaço para que os outros busquem seus objetivos (alguns até veem nisso uma espécie de "prova" de que o que considerávamos como nossos objetivos não eram de fato os nossos objetivos reais), mas não há nenhum enigma aqui se apreciarmos devidamente o alcance do raciocínio prático. Essas questões serão discutidas nos capítulos 8 e 9.

c. Tibor Machan aprofundou, de forma esclarecedora, essa questão de interpretação em "A better and smarter person: a wittgensteinian idea of human excellence", apresentado no 5th International Wittgenstein Symposium, em 1980.

d. O economista Piero Sraffa — que teve uma influência significativa na revisão, feita por Wittgenstein, de sua posição filosófica inicial representada no *Tractatus Logico-Philosophicus*, ajudando assim a preparar o caminho para seus trabalhos posteriores, incluindo as *Philosophical investigations* (Oxford: Blackwell, 1953 [*Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2005]) — desempenhou um papel importante em dissuadir Wittgenstein de ir a Viena e proferir uma grave palestra dirigida ao triunfante Hitler. Suas relações intelectuais e pessoais são revistas em meu ensaio "Sraffa, Wittgenstein and Gramsci", *Journal of Economic Literature*, 41, dez. 2003. Sraffa e Wittgenstein eram amigos próximos e também colegas, como bolsistas do Trinity College, em Cambridge. Consultar o capítulo 5, para uma discussão do envolvimento intelectual de Sraffa, primeiro, com Antonio Gramsci e, em seguida, com Wittgenstein, e da relevância dos conteúdos desse intercâmbio tripartite para alguns dos temas deste livro.

e. Esse compromisso se relaciona com o que seu biógrafo Ray Monk chama de "o dever do gênio" (*Wittgenstein: O dever do gênio*. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995).

f. Obviamente é verdade que muitas crenças grosseiras se originam de alguns tipos de razão, talvez os bem primitivos (por exemplo, os preconceitos racistas e sexistas sobrevivem, com bastante frequência, em função da "razão" percebida de que os não brancos e as mulheres são biológica ou intelectualmente inferiores). A defesa do recurso à razão não envolve nenhuma negação do fato facilmente reconhecido de que as pessoas oferecem razões de algum tipo em defesa de suas crenças (não importa quão grosseiras sejam). O aspecto central da *argumentação* como método é sujeitar ao exame crítico as opiniões prevalecentes e as razões alegadas. Essas questões serão discutidas nos capítulos 8 e 9.
g. Como Javed Akhtar, poeta urdu, expressa em um gazel: "Religião ou guerra, casta ou raça, coisas que ela não conhece/ Diante de nossa selvageria, como julgamos a besta selvagem" (Javed Akhtar, *Quiver: poems and ghazals*. Trad. David Matthews. Nova Delhi: HarperCollins, 2001, p. 47).
h. Um ano lunar tem uma duração média de 354 dias, 8 horas e 48 minutos; dessa forma, o tempo medido em anos lunares avança significativamente mais rápido do que o medido em anos solares.
i. Akbar teria endossado o diagnóstico de Thomas Scanlon (em seu estudo esclarecedor sobre o papel da razão em determinar "o que devemos uns aos outros") de que não devemos considerar misteriosa a ideia da razão, ou que ela necessite de — ou à qual possamos dar — uma explicação filosófica com relação a alguma outra noção mais básica (*What we owe to each other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 3).
j. Leela Majumdar, escritora bengali (e tia do grande diretor de cinema Satyajit Ray), recorda em uma história para crianças que, quando era uma batalhadora estudante universitária em Calcutá, parou e perguntou a um estranho que passava — só para aborrecê-lo e confundi-lo: "Olá, quando você chegou de Chittagong?". O homem respondeu, em tom de puro espanto: "Ontem. Como você sabia?".
k. Ver a vigorosa discussão de Bernard Williams sobre a consideração da crença baseada em razões como "direcionada à verdade" ("Deciding to believe", in *Problems of the self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Ver também Peter Railton, *Facts, values and norms: essays toward a morality of consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
l. Hilary Putnam, *Ethics without ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004). Putnam não está interessado apenas na inutilidade da abordagem ontológica da objetividade na ética, mas também no erro no qual se recai ao buscar algo que se encontra muito distante da natureza do tema. "Vejo a tentativa de dar uma explicação ontológica da objetividade na matemática como, de fato, uma tentativa de oferecer *razões que não são parte da matemática para a verdade dos enunciados matemáticos*, e a tentativa de dar uma explicação ontológica da objetividade na ética como uma tentativa semelhante de oferecer *razões que não são parte da ética para a verdade dos enunciados éticos*. Vejo ambas as tentativas como profundamente equivocadas" (p. 3).
m. Em meu livro *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999), abstive-me de qualquer discussão séria sobre a metodologia ética e fundamentei em princípios do senso comum a alegação de aceitabilidade de algumas prioridades gerais do desenvolvimento. Hilary Putnam analisou, com clareza e precisão, a metodologia subjacente daquele meu trabalho de economia do desenvolvimento, e discutiu como a metodologia particular desse trabalho se encaixa — felizmente para mim — em sua abordagem geral da objetividade; ver seu *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002). Ver também Vivian Walsh, "Sen after Putnam", *Review of Political Economy*, 15, 2003.
n. Devo enfatizar aqui que existem diferenças substanciais entre a maneira como Putnam enquadra o problema da objetividade, que abre espaço para seu ceticismo sobre "princípios universais" ("poucos problemas reais podem ser resolvidos tratando-os como meros exemplos de uma generalização universal", *Ethics without ontology*, p. 4), e a forma como Rawls aborda o problema, usando princípios universais junto com a investigação das especificidades de determinados problemas éticos (*Political liberalism*, pp. 110-8). Contudo, nem Rawls nem Putnam são tentados a ver a objetividade da ética com relação à ontologia, ou à busca de alguns objetos reais. Neste trabalho, eu me baseio nas análises de Putnam e Rawls, mas não levo

adiante a exploração de questões específicas nas quais repousam suas diferenças.
o. Habermas sustenta também que o tipo de acordo que emergiria no sistema que ele descreve será substantivamente diferente das regras e prioridades mais "liberais" de Rawls ("Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism", *The Journal of Philosophy*, 1995). O que tem de ser determinado é se essas diferenças entre as conclusões habermasianas e rawlsianas com relação aos resultados substantivos resultam de fato de dois processos distintos, utilizados por Habermas e Rawls, e não de suas respectivas crenças sobre como as deliberações abertas e interativas supostamente avançariam no livre intercâmbio democrático. Ver também Jürgen Habermas, *Justification and application: remarks on discourse ethics*, traduzido por Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).
p. Rawls se refere nomeadamente a "dois poderes morais", a saber: a "capacidade para um senso de justiça" e a "capacidade para uma concepção do bem" (*Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 18-9).
q. Com efeito, não se ouve Rawls falar muito sobre como aqueles que sejam vistos como "pessoas irrazoáveis" aceitariam ideias de justiça e como eles seriam integrados à ordem social.
r. Ver Joshua Cohen, "Deliberation and democratic legitimacy", in Alan Hamlin e Philip Pettit (orgs.), *The good polity: normative analysis of the state* (Oxford: Blackwell, 1989), e *Politics, power and public relations*, Conferências Tanner na Universidade da Califórnia de Berkeley, em 2007. Ver também Seyla Benhabib (org.), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).
s. Ver também a discussão feita por Simon Blackburn do papel do "ponto de vista comum", e em particular as contribuições de Adam Smith e David Hume para o desenvolvimento dessa perspectiva (*Ruling passions: a theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998, especialmente o capítulo 7).
t. Não se trata absolutamente de um afastamento em relação a Bernard Williams; ver *Ethics and the limits of philosophy* (Londres: Fontana, 1985, cap. 8). Ver também John Gray, *Two faces of liberalism* (Londres: Polity Press, 2000).
u. Vou considerar algumas dessas diferenças nos capítulos 8 e 9.
v. Kenzaburo Oe, *Japan, the ambiguous, and myself* (Tóquio e Nova York: Kodansha International, 1995, pp. 118-9). Ver também Onuma Yasuaki, "Japanese war guilt and postwar responsibilities of Japan", *Berkeley Journal of International Law*, 20, 2002. Da mesma forma, na Alemanha do pós-guerra, aprender com os erros do passado, especialmente do período nazista, foi uma das maiores prioridades.
w. Discuti as causas das fomes coletivas e os requisitos das políticas de sua prevenção em *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981), e, junto com Jean Drèze, em *Hunger and public action* (Oxford: Clarendon Press, 1989). Esse é um exemplo do problema geral de como uma teoria errada pode ter consequências fatais. Sobre isso, ver meu *Development as freedom*, e Sabina Alkire, "Development: a misconceived theory can kill", in Christopher W. Morris (org.), *Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Ver também Cormac Ó Gráda, *Famine: a short history* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).
x. Além disso, uma vez que a maioria das vítimas das fomes coletivas sofre e geralmente morre devido a doenças clássicas (facilitadas pela debilidade e pela propagação de infecções causadas pela própria fome), muito pode ser feito através do acesso a cuidados de saúde e atendimento médico. Mais de 4/5 do número de mortes decorrentes da grande fome de Bengala em 1943 estiveram diretamente relacionados a doenças comuns na região, enquanto as mortes relacionadas unicamente à inanição equivalem a não mais que 1/5 do total (ver o apêndice D de meu livro *Poverty and famines*. Oxford: Clarendon Press, 1981). Um quadro semelhante emerge a partir da consideração de muitas outras fomes coletivas. Ver particularmente Alex de Waal, *Famine that kills: Darfur, Sudan, 1984-1985* (Oxford: Clarendon Press, 1989), também seu *Famine crimes: politics and the disaster relief industry in Africa* (Londres: African Rights and the International African Institute, 1997). Essa questão é avaliada em meu verbete sobre "desastres humanos" no *Oxford*

textbook of medicine (Oxford: Oxford University Press, 2008).
y. Ver também Martha Nussbaum, *Upheavals of thought: the intelligence of emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
z. Thomas Nagel, *The last word* (Nova York: Oxford University Press, 1997, p. 102 [*A última palavra*. São Paulo: Editora Unesp, 2001]). No entanto, Hume parece variar sua posição sobre a questão da prioridade. Embora conceda às paixões um papel destacado, que parece mais dominante do que o da razão, ele também afirma: "No momento em que percebemos a falsidade de qualquer suposição ou a insuficiência dos meios, nossas paixões se rendem a nossa razão sem nenhuma oposição" (David Hume, *A treatise of human nature* [1888], org. L. A. Selby-Bigge, 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 416 [*Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2009]).
aa. Em seu bem argumentado ensaio, "Why economics need ethical theory", John Broome argumenta: "Os economistas não gostam de impor sua opinião ética às pessoas; quanto a isso não há dúvida. Poucos economistas estão em posição de impor sua opinião sobre quem quer que seja... A solução consiste em se armar de bons argumentos e elaborar uma teoria. Mas isso não deve servir para que se escondam atrás das preferências de outras pessoas quando essas mesmas preferências podem não ser bem fundamentadas, quando essas mesmas pessoas podem estar procurando a ajuda dos economistas para formar melhores preferências" (*Arguments for a better world: essays in honor of Amartya Sen*, org. Kaushik Basu e Ravi Kanbur, v. 1. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 14). Isso é precisamente o que Smith tentou fazer.

2. Rawls e mais além

Este capítulo é essencialmente uma crítica à teoria da justiça apresentada pelo principal filósofo político de nosso tempo, John Rawls. Vou discutir onde tenho de divergir de Rawls, mas não posso começar essa crítica sem reconhecer, em primeiro lugar, como meu próprio entendimento da justiça — e da filosofia política em geral — tem sido influenciado por aquilo que aprendi com Rawls, e sem mencionar também a dívida bastante grande que todos nós temos com Rawls por ele ter reavivado o interesse filosófico no tema da justiça. Na verdade, Rawls fez do tema o que ele é hoje, e começo esta crítica recordando, em primeiro lugar, a emoção de vê-lo transformar a filosofia política contemporânea de forma verdadeiramente radical. Além de me beneficiar das obras de Rawls, tive o privilégio de ter essa pessoa maravilhosa como amigo e colega — sua bondade foi surpreendente, e seus incisivos comentários, críticas e sugestões sempre esclareceram e influenciaram radicalmente meu próprio pensamento.

Tive sorte quanto à sincronia e à oportunidade. A filosofia moral e política deu passos enormes, sob a liderança de Rawls, justamente quando eu estava começando a me interessar pelo assunto, como um observador vindo de outras disciplinas (primeiro da matemática e da física, e depois da economia). Seu artigo de 1958, "Justiça como equidade", lançou um feixe de luz de uma espécie que para mim seria difícil descrever adequadamente hoje, assim como seus artigos do início da década de 1950 sobre a natureza dos "processos de decisão" e sobre diferentes conceitos de "regras", que li como aluno de graduação, iluminaram meu modo de pensar de uma maneira bastante emocionante.[1]

E então, em 1971, surgiu o livro pioneiro de Rawls, *A theory of justice*.[2] Rawls,

Kenneth Arrow e eu tínhamos de fato usado uma versão anterior do livro em um curso sobre a filosofia política que ensinamos em conjunto, enquanto eu visitava Harvard no ano acadêmico de 1968-9 (vindo de minha base de atividades de então, a Universidade de Delhi). Eu estava escrevendo meu livro sobre a escolha social (incluindo seu tratamento da justiça), *Collective choice and social welfare* (1970), e me beneficiei imensamente dos incisivos comentários e sugestões de Rawls. Um pouco mais tarde, tive o privilégio de comentar formalmente o texto final de *A theory of justice* para a Harvard University Press. Pode soar um pouco "passando dos limites", mas acho que eu poderia captar o sentimento ao qual Wordsworth deu expressão: "Felicidade era estar vivo naquela madrugada,/ Mas ser jovem era o verdadeiro céu!".

Essa sensação de entusiasmo não diminuiu ao longo dos anos só porque hoje acredito que alguns dos principais alicerces da teoria rawlsiana da justiça estejam seriamente danificados. Vou discutir minhas discordâncias em breve, mas primeiro tenho de aproveitar a oportunidade para reconhecer a base firme sobre a qual Rawls assentou todo o tema da teoria da justiça.[3] Alguns dos conceitos básicos que Rawls identificou como essenciais continuam inspirando minha própria compreensão da justiça, a despeito da direção e das conclusões diferentes do meu próprio trabalho.

JUSTIÇA COMO EQUIDADE: A ABORDAGEM RAWLSIANA

Talvez o exemplo de maior alcance do que é essencial para uma compreensão adequada da justiça é a ideia fundamental de Rawls de que a justiça tem de ser vista com relação às exigências da equidade. Ainda que todo resumo seja basicamente um ato de barbárie, continua sendo útil descrever brevemente (sob o risco de simplificação excessiva) a teoria de Rawls da justiça como equidade, a fim de focar algumas características básicas que são úteis para a compreensão da abordagem rawlsiana, e também para tentar novos trabalhos sobre a justiça.[a] Nesta abordagem, a noção de justiça é considerada fundamental, e concebida como, em algum sentido, "anterior" ao desenvolvimento dos princípios de justiça. Eu diria que temos boas razões para sermos persuadidos por Rawls de que a busca da justiça tem de estar ligada à ideia de equidade — e, de certa forma,

ser derivada dela. Esse entendimento central não é importante apenas para a própria teoria de Rawls; também é profundamente relevante para a maioria das análises da justiça, inclusive a que estou tentando apresentar neste livro.[b]

O que *é* então a equidade? Essa ideia fundamental pode ser conformada de várias maneiras, mas em seu centro deve estar uma exigência de evitar vieses em nossas avaliações levando em conta os interesses e as preocupações dos outros também e, em particular, a necessidade de evitarmos ser influenciados por nossos respectivos interesses pelo próprio benefício, ou por nossas prioridades pessoais ou excentricidades ou preconceitos. Pode ser amplamente vista como uma exigência de imparcialidade. A especificação de Rawls das exigências de imparcialidade é baseada em sua ideia construtiva de posição original, que é central para sua teoria da "justiça como equidade". A posição original é uma situação imaginada de igualdade primordial, em que as partes envolvidas não têm conhecimento de suas identidades pessoais, ou de seus respectivos interesses pelo próprio benefício, dentro do grupo como um todo. Seus representantes têm de escolher sob esse véu de ignorância, ou seja, em um estado imaginado de ignorância seletiva (especialmente, ignorância sobre os interesses pessoais característicos e concepções reais de uma vida boa — conhecendo apenas o que Rawls chama de "preferências abrangentes"), e é nesse estado de concebida ignorância que os princípios de justiça são escolhidos por unanimidade. Os princípios da justiça, em uma formulação rawlsiana, determinam as instituições sociais básicas que devem governar a sociedade que estão, podemos imaginar, por "criar".

As deliberações nessa imaginada posição original sobre os princípios de justiça exigem a imparcialidade necessária para a equidade. Em *A theory of justice* (1971, p. 17), Rawls assim expõe essa ideia:

> a posição original é o statu quo inicial apropriado que garante que os acordos fundamentais nela alcançados sejam justos. Esse fato gera o nome "justiça como equidade". É claro, então, que quero dizer que uma concepção de justiça é mais razoável do que outra, ou justificável em comparação a outra, se pessoas racionais, na situação inicial, escolhessem seus princípios em vez dos princípios da outra concepção para o papel da justiça. As concepções de justiça devem ser classificadas por sua aceitabilidade por parte de pessoas assim situadas.

Em suas obras posteriores, nomeadamente em *Political liberalism* (1993),

baseada em suas Conferências Dewey apresentadas na Columbia University, Rawls ofereceu uma defesa ainda mais ampla de como o processo de equidade supostamente funciona.[c] A justiça como equidade é vista como sendo essencialmente uma "concepção política de justiça", já "desde o início" (p. xvii). Uma questão básica abordada por Rawls é como as pessoas podem cooperar entre si em uma sociedade apesar de sustentarem "doutrinas abrangentes profundamente contrárias embora razoáveis" (p. xviii). Isso se torna possível "quando os cidadãos compartilham uma concepção política razoável de justiça", que lhes proporciona "uma base a partir da qual a discussão pública de questões políticas fundamentais pode prosseguir e ser razoavelmente decidida, obviamente não em todos os casos, mas esperamos que na maioria daqueles sobre fundamentos constitucionais e questões de justiça básica" (pp. xx-xxi). Elas podem discordar, por exemplo, em suas crenças religiosas e pontos de vista gerais sobre o que constitui uma vida boa e que valha a pena, mas são levadas pelas deliberações a entrar em acordo, na explicação de Rawls, sobre a forma de levar em conta as diversidades entre os membros e chegar a um conjunto de princípios de justiça que garantam equidade para o grupo inteiro.

DA EQUIDADE À JUSTIÇA

O exercício de equidade assim estruturado visa identificar adequadamente os princípios que determinam a escolha das instituições justas necessárias para a estrutura básica de uma sociedade. Rawls identifica alguns princípios de justiça bem específicos (a serem discutidos neste livro), e faz a forte alegação de que esses princípios são a escolha unânime que surgiria da concepção política da justiça como equidade. Ele argumenta que, uma vez que fossem escolhidos por todos na posição original, com sua igualdade primordial, esses princípios constituem a "concepção política" adequada da justiça, e que as pessoas que crescem em uma sociedade bem-ordenada regida por esses princípios teriam uma boa razão para afirmar um senso de justiça com base neles (independentemente da concepção particular que cada pessoa tenha de uma "vida boa" e de suas prioridades "abrangentes" pessoais). Assim, a escolha unânime desses princípios de justiça faz boa parte do trabalho no sistema

rawlsiano, o que inclui a escolha das *instituições* para a estrutura básica da sociedade, bem como a determinação de uma *concepção política* da justiça, o que, Rawls supõe, correspondentemente influenciará os comportamentos individuais em conformidade com essa concepção partilhada (voltarei a essa questão mais adiante neste capítulo).

A escolha dos princípios básicos da justiça é o primeiro ato no desdobramento multiestágio da justiça social concebido por Rawls. Esse primeiro estágio leva ao seguinte, "constitucional", no qual as instituições reais são selecionadas de acordo com os princípios de justiça escolhidos, levando em conta as condições particulares de cada sociedade. O funcionamento dessas instituições, por sua vez, leva a novas decisões sociais em estágios posteriores do sistema rawlsiano, por exemplo, através de uma legislação apropriada (o que Rawls chama de "estágio legislativo"). A sequência imaginada avança passo a passo por linhas firmemente especificadas, com um desdobramento elaboradamente caracterizado dos arranjos sociais completamente justos.

O processo todo desse desdobramento é baseado no surgimento do que ele descreve como "dois princípios de justiça" no primeiro estágio, que influencia tudo o que acontece na sequência rawlsiana. Devo expressar um ceticismo considerável sobre a alegação altamente específica de Rawls sobre a escolha única, na posição original, de determinado conjunto de princípios para as instituições justas necessárias para uma sociedade plenamente justa. Há interesses gerais genuinamente plurais, e às vezes conflitantes, que afetam nossa compreensão da justiça.[4] Eles não precisam diferir de maneira conveniente — ou seja, conveniente para a escolha —, de forma que só um conjunto de princípios realmente incorpore a imparcialidade e a equidade, enquanto os outros não.[d] Muitos deles compartilham as características de serem não tendenciosos e imparciais, e representam máximas que seus proponentes podem "querer que sejam uma lei universal" (para usar a famosa exigência de Immanuel Kant).[5]

Com efeito, eu diria que a pluralidade de princípios imparciais pode refletir o fato de que a imparcialidade pode assumir muitas formas diferentes e ter manifestações bastante distintas. Por exemplo, no caso das reivindicações concorrentes de três crianças em relação a uma flauta, considerado na Introdução, subjacente à reivindicação de cada criança há uma teoria geral sobre

como tratar as pessoas de forma isenta e imparcial, concentrando-se respectivamente no uso efetivo e nas utilidade, equidade econômica e justiça distributiva, e no direito aos frutos de nossos esforços feitos sem ajuda. Seus argumentos são perfeitamente gerais, e seus respectivos raciocínios sobre a natureza de uma sociedade justa refletem diferentes ideias básicas que podem ser defendidas de forma imparcial (em vez de parasitarem interesses pelo próprio benefício). E, se não houver o surgimento único de determinado conjunto de princípios de justiça que juntos identificam as instituições necessárias para a estrutura básica da sociedade, então será difícil de usar todo o procedimento da "justiça como equidade", como desenvolvido na teoria clássica de Rawls.[e]

Como foi discutido na Introdução, a alegação básica de Rawls do surgimento de um único conjunto de princípios de justiça na posição original (discutida e defendida em seu *A theory of justice*) é consideravelmente suavizada e qualificada em seus escritos posteriores. De fato, em seu *Justice as fairness: a restatement*, Rawls observa que "há indefinidamente muitas considerações que podem ter apelo na posição original e cada concepção alternativa de justiça é favorecida por algumas considerações e desaprovada por outras", e também que "o próprio equilíbrio das razões se assenta no juízo, ainda que seja um juízo informado e orientado pela argumentação".[6] Quando Rawls passa a admitir que "o ideal não pode ser plenamente alcançado", sua referência é sua teoria ideal da justiça como equidade. No entanto, não precisa haver nada de especialmente "não ideal" em uma teoria da justiça que abra espaço para sobreviventes desacordos e discordâncias sobre algumas questões, enquanto foca muitas conclusões sólidas que emergiriam com força de um acordo fundamentado a respeito das exigências da justiça.

Contudo, está claro que, se as ideias posteriores de Rawls realmente estão dizendo o que parecem dizer, então sua primeira teoria por estágios da justiça como equidade teria de ser abandonada. Se as instituições têm de ser criadas com base em um único conjunto de princípios de justiça que emana do exercício da equidade, através da posição original, então a falta de um surgimento único não pode deixar de golpear a própria raiz da teoria. Aqui, há uma tensão real dentro da própria argumentação de Rawls ao longo dos anos. Ele não abandona, pelo menos explicitamente, sua teoria da justiça como equidade, e ainda assim parece

aceitar que existem problemas incuráveis na obtenção de um acordo unânime sobre um conjunto de princípios de justiça na posição original que não podem deixar de ter consequências devastadoras para sua teoria da "justiça como equidade".

Minha inclinação é pensar que a teoria original de Rawls desempenhou um papel enorme em nos fazer compreender os vários aspectos da ideia de justiça, e mesmo que essa teoria tenha de ser abandonada — e a favor disso existe, eu diria, um argumento forte —, uma grande parte do esclarecimento feito pela contribuição pioneira de Rawls permanecerá e continuará a enriquecer a filosofia política. É possível ao mesmo tempo apreciarmos profundamente e criticarmos seriamente uma teoria, e nada me faria mais feliz do que ter a companhia do próprio Rawls, se isso por ventura fosse o caso, nessa avaliação "dual" da teoria da justiça como equidade.

A APLICAÇÃO DOS PRINCÍPIOS RAWLSIANOS DE JUSTIÇA

Seja como for, permitam-me continuar com o delineamento da teoria rawlsiana da justiça como equidade. Rawls nunca a abandonou, e se trata da teoria da justiça mais influente na filosofia moral moderna. Rawls argumentou que os seguintes "princípios de justiça" emergem na posição original através de um acordo unânime (*Political liberalism*, 1993, p. 291):

a. Cada pessoa tem um direito igual a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com um esquema similar de liberdades para todos.
b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. Primeira, elas devem estar associadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. Segunda, elas devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade.

É importante observar que os princípios de justiça identificados por Rawls incluem a prioridade da liberdade (o "primeiro princípio"), atribuindo precedência à liberdade máxima para cada pessoa sujeita à liberdade semelhante para todos, em relação a outras considerações, incluindo as de equidade econômica ou social. A igualdade de liberdade pessoal tem prioridade sobre as exigências do segundo princípio, que diz respeito à igualdade de certas oportunidades gerais e à equidade na distribuição dos recursos de uso geral. Ou

seja, as liberdades que todos podem desfrutar não podem ser violadas em razão, digamos, da promoção da riqueza ou renda, ou para uma melhor distribuição de recursos econômicos entre as pessoas. Ainda que Rawls coloque a liberdade sobre um pedestal absoluto que se destaca indiscutivelmente acima de qualquer outra consideração (e há aqui claramente certo extremismo), a alegação mais geral por trás de tudo isso é a de que a liberdade não pode se limitar a ser apenas um recurso que complementa outros recursos (como a opulência econômica); há algo muito especial no lugar da liberdade pessoal nas vidas humanas. É nessa alegação mais geral — e não necessariamente extrema — que parcialmente me espelharei na parte construtiva deste livro.

Outras questões de escolha institucional são retomadas nos princípios rawlsianos de justiça através de um complexo conjunto de requisitos que são agrupados no "segundo princípio". A primeira parte do segundo princípio diz respeito à obrigação institucional de garantir que as oportunidades públicas sejam abertas a todos, sem que ninguém seja excluído ou prejudicado em razão de, digamos, raça ou etnia ou casta ou religião. A segunda parte do segundo princípio (chamada de "Princípio da diferença") está relacionada com a equidade distributiva, bem como com a eficiência global, e assume a forma de fazer com que os membros da sociedade em pior situação sejam beneficiados tanto quanto possível.

A análise de Rawls da equidade na distribuição dos recursos invoca um índice do que ele chama de "bens primários", que são meios gerais úteis para alcançar uma variedade de fins (quaisquer recursos que sejam em geral úteis para as pessoas obterem o que desejam, por mais variados que esses desejos possam ser). Rawls considera que os bens primários incluem coisas como "direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza, e as bases sociais da autoestima".[7] Observem que as liberdades ingressam aqui novamente, dessa vez apenas como um recurso que complementa outros recursos, como a renda e a riqueza.

Além do que é incluído entre as considerações distributivas, é significativa a exclusão de Rawls de certas pretensões distributivas que têm sido enfatizadas por outros teóricos. De fato, é importante observar o tipo de consideração que Rawls *não* introduz no cômputo valorativo direto, como as pretensões baseadas em titularidade de direitos relacionados às ideias de mérito e merecimento, ou à

posse de propriedade. Rawls fornece uma justificação arrazoada para essas exclusões, bem como para suas inclusões.[f]

Contudo, as diferenças de produtividade de fato recebem um reconhecimento indireto através de seu papel na promoção da eficiência e da equidade, de modo que as desigualdades a elas associadas são permitidas e defendidas na teoria distributiva rawlsiana se essas desigualdades resultarem numa melhor situação para os mais desfavorecidos, por exemplo, através da operação de incentivos. Obviamente, em um mundo no qual o comportamento individual não é exclusivamente moldado pela "concepção de justiça" na posição original, não há maneira de evitar problemas de incentivo.

Por outro lado, se na posição original as desigualdades baseadas em demandas de incentivos fossem julgadas como erradas e injustas (elas podem ser vistas como algo semelhante a um suborno dado às pessoas para torná-las diligentes em seu trabalho e adequadamente produtivas), então não deveriam os princípios adotados na posição original eliminar a necessidade de incentivos? Se uma economia justa não deve ter desigualdades decorrentes de incentivos, não deveriam os princípios emergentes em tal situação de imparcialidade tomar a forma de pessoas concordando em fazer suas respectivas partes sem a necessidade de serem subornadas? E, com base no argumento rawlsiano de que, no mundo pós-contrato, cada pessoa se comportará em conformidade com a concepção de justiça que emana da posição original, não deveríamos esperar então, nesse mundo orientado pelo dever, o cumprimento espontâneo por todos de seus respectivos deveres produtivos (como uma parte dessa concepção de justiça), sem necessidade alguma de incentivos?

A ideia de que as pessoas vão fazer espontaneamente o que concordaram em fazer na posição original é do próprio Rawls.[g] Contudo, Rawls parece ir "até aqui, e nada além disso", e não está absolutamente claro que uma linha possa ser traçada de forma que as desigualdades com base em incentivos sejam vistas como aceitáveis (mesmo em um mundo em que as normas de comportamento emergentes da posição original sejam uniformemente eficazes), enquanto outras razões para a desigualdade são rejeitadas.[8]

Esse problema pode gerar dois tipos diferentes de resposta. Um deles é o argumento — energicamente apresentado por G. A. Cohen em seu livro *Rescuing*

justice and equality (2008) — de que a aceitação das desigualdades por razões de incentivos limita o alcance da teoria rawlsiana da justiça.[9] A concessão de incentivos pode fazer um bom sentido prático, mas pode ser parte de uma teoria plausível, especialmente uma teoria da justiça? Em um mundo no qual a justiça só dissesse respeito à justiça transcendental, a questão levantada por Cohen pareceria uma crítica legítima.

Uma opinião diferente sobre a mesma questão é que é difícil imaginar que a necessidade de incentivos pode ser mandada embora com base na expectativa de que a concepção de justiça na posição original vai fazer com que todos espontaneamente desempenhem plenamente seu papel produtivo sem nenhum regime de incentivos. Cohen pode muito bem estar certo ao considerar que uma sociedade que pode ser vista como perfeitamente justa não deveria ter o impedimento da desigualdade baseada em incentivos, mas essa é mais uma razão para não nos concentrarmos demais na justiça transcendental ao desenvolvermos uma teoria da justiça. O meio do caminho em que Rawls se situa pode não ser transcendental o suficiente para Cohen, mas existem outros problemas de concentração transcendental (por razões já discutidas) que Rawls tem de enfrentar, mesmo que falhe em retirar uma folha do livro de Cohen. Em um mundo de justiça comparativa, o mundo justo de Cohen pode estar acima daquele que Rawls descreve na justiça como equidade, mas o principal uso da teoria da justiça comparativa seria fazer comparações entre possibilidades viáveis menos sublimes — com relação à justiça — do que os mundos "justos" tanto de Cohen como de Rawls.

ALGUMAS LIÇÕES POSITIVAS DA ABORDAGEM RAWLSIANA

Não é difícil perceber que existem algumas contribuições de grande importância na abordagem rawlsiana da justiça como equidade e na forma como Rawls apresentou e explicou suas implicações. Primeiro, a ideia de que a equidade é fundamental para a justiça, que é esclarecedoramente defendida por Rawls, é uma importante declaração que nos leva muito além do entendimento gerado pela literatura anterior sobre o tema da justiça (por exemplo, a base justificatória da teoria utilitarista benthamista). Mesmo que eu não acredite que a

imparcialidade capturada no dispositivo reflexivo da “posição original” (do qual Rawls depende imensamente) seja adequada para o propósito, isso não significa, de modo algum, uma revolta contra a ideia básica rawlsiana da prioridade fundamental da equidade no desenvolvimento de uma teoria da justiça.

Em segundo lugar, devo reiterar uma observação já feita sobre a importância de longo alcance da tese de Rawls sobre a natureza da objetividade na razão prática, nomeadamente seu argumento de que “o primeiro fundamento é que uma concepção de objetividade deve estabelecer uma estrutura pública de pensamento suficiente para que o conceito de juízo se aplique e para que se chegue a conclusões com base em razões e evidências, após discussão e a devida reflexão”.[10] Essa questão foi discutida amplamente no capítulo 1 e não vou estendê-la aqui.

Em terceiro lugar, além de esclarecer a necessidade da ideia de equidade como precedente à justiça, Rawls faz outra contribuição básica ao apontar para “os poderes morais” que as pessoas têm, relacionados com sua “capacidade para um senso de justiça” e “para uma concepção do bem”. Esse é um grito distante do mundo imaginado, onde a atenção é lançada exclusivamente sobre algumas versões da “teoria da escolha racional” (o que será discutido em detalhes no capítulo 8), na qual os seres humanos têm apenas um senso de autointeresse e prudência, mas, evidentemente, nenhuma capacidade ou inclinação para considerar ideias de equidade e justiça.[11] Além de enriquecer o conceito de racionalidade, Rawls se dedica a analisar, de forma muito útil, a distinção entre ser “racional” e ser “razoável”.[12] Essa distinção será bastante utilizada neste trabalho.

Em quarto lugar, a priorização rawlsiana da liberdade, reconhecidamente na forma extrema da prioridade total, de fato chama a atenção para o forte argumento a favor de ver a liberdade como uma consideração à parte e, em muitos aspectos, predominante na avaliação da justiça de arranjos sociais. Naturalmente, a liberdade também opera ao lado de outras considerações na determinação da vantagem total de uma pessoa: ela é incluída na lista de “bens primários” especificados por Rawls como parte da descrição da vantagem individual para uso em seu princípio da diferença. Mas indo muito além do papel partilhado, enquanto um bem primário, com outras considerações, a liberdade

também tem, mais seletivamente, um status adicional com uma importância própria. Conceder um lugar especial — uma primazia geral — à liberdade vai além de levar em conta a importância da liberdade como uma das muitas influências sobre a vantagem total de uma pessoa. Embora a liberdade pessoal seja certamente útil, como a renda e outros bens primários, isso não é tudo o que está envolvido em sua importância. É uma consideração central para as liberdades de uma pessoa, tocando os aspectos mais privados da vida pessoal, e também uma necessidade básica (por exemplo, sob a forma da liberdade de expressão) para a prática da argumentação pública, que é tão crucial para a avaliação social.[h] Não surpreende que a percepção fundamentada da importância da liberdade pessoal tenha levado as pessoas a defendê-la e a lutar por ela ao longo dos séculos. Ao dividir em diferentes partes a importância da liberdade compartilhada por todos, Rawls chama a atenção para uma distinção — entre liberdade e outros recursos úteis — que é realmente importante observar e buscar.[13]

Em quinto lugar, ao insistir na necessidade da equidade processual no âmbito da primeira parte do segundo princípio, Rawls proporcionou um significativo enriquecimento da literatura sobre a desigualdade no campo das ciências sociais, que muitas vezes tende a concentrar-se exclusivamente nas disparidades de *status* sociais ou *resultados* econômicos, ignorando as disparidades nos processos de administração, por exemplo, aqueles associados à exclusão de pessoas de cargos em razão de sua raça ou cor ou sexo.[i]

Em sexto lugar, depois de dar à liberdade o que lhe é devido e depois de reconhecer a necessidade de abertura para permitir que as pessoas compitam de forma equitativa por cargos e posições, o princípio da diferença indica a importância da equidade em arranjos sociais para que se preste atenção especialmente nas dificuldades das pessoas em pior situação.[14] Na teoria da justiça de Rawls, um lugar importante é dado à eliminação da pobreza medida quanto à privação de bens primários, e esse enfoque rawlsiano com efeito foi poderosamente influente na análise de políticas públicas para a remoção da pobreza.

Finalmente (embora isso seja, em grande parte, minha própria leitura, que os outros podem ou não julgar ser uma boa interpretação de Rawls), concentrando-

se em “bens primários” (isto é, nos meios gerais úteis para alguém alcançar seus objetivos abrangentes), Rawls reconhece indiretamente a importância da liberdade humana em dar às pessoas oportunidades reais — por oposição àquelas apenas formalmente reconhecidas — para fazerem o que bem entendam com suas próprias vidas. Vou argumentar mais adiante, nos capítulos 11 e 12, que o ajuste entre a provisão de bens primários que alguém detém e as liberdades substantivas que essa pessoa pode de fato desfrutar pode ser muito imperfeito, e que esse problema pode ser resolvido focando-se em suas capacidades reais.[15] E ainda, ao destacar instrumentalmente a importância da liberdade humana, Rawls deu, eu diria, um lugar definitivo para o pensamento relacionado à liberdade dentro do corpo principal de sua teoria da justiça.[j]

PROBLEMAS QUE PODEM SER EFETIVAMENTE ENFRENTADOS

No entanto, há problemas e dificuldades também. Permitam-me começar com um par de problemas importantes, mas que podem ser, acredito, acomodados sem contrariar a abordagem básica de Rawls e que já vêm recebendo considerável atenção na literatura.

Em primeiro lugar, foi argumentado que a prioridade total da liberdade é muito extremada. Por que deveríamos considerar a fome coletiva, a fome individual e a negligência médica invariavelmente menos importantes do que a violação de qualquer tipo de liberdade pessoal? Essa questão foi levantada pela primeira vez vigorosamente por Herbert Hart, logo após a publicação de *A theory of justice*,[16] e em suas obras posteriores (particularmente em *Political liberalism*) Rawls percorreu certa distância no sentido de tornar a prioridade com efeito menos extrema.[17] Na verdade, é possível aceitar que a liberdade deve ter algum tipo de prioridade, mas uma prioridade totalmente irrestrita é quase com certeza um exagero. Há, por exemplo, muitos tipos diferentes de esquemas de ponderação que podem atribuir prioridade parcial a uma consideração em relação a outra.[k]

Em segundo lugar, no princípio da diferença, Rawls julga as oportunidades que as pessoas têm através dos meios que possuem, sem levar em conta as amplas variações que essas pessoas apresentam quanto às capacidades de *converter* bens

primários em viver bem. Por exemplo, uma pessoa com deficiência pode fazer muito menos com o mesmo nível de renda e outros bens primários do que alguém fisicamente apto. Uma mulher grávida necessita, entre outras coisas, de maior sustentação nutricional do que outra pessoa que não carrega um filho. A conversão de bens primários na capacidade de fazer várias coisas que uma pessoa pode valorizar fazer pode variar enormemente devido a diferentes características inatas (por exemplo, propensão a sofrer de algumas doenças hereditárias), bem como a diferentes características adquiridas ou efeitos divergentes de variações do meio ambiente envolvente (por exemplo, viver em um bairro com a presença endêmica, ou surtos frequentes, de doenças infecciosas). Há, assim, um forte argumento para mudar o foco em bens primários para uma avaliação real das liberdades e capacidades.[l] No entanto, se minha leitura da motivação de Rawls para usar bens primários estiver correta (ou seja, concentrar-se indiretamente na liberdade humana), então eu diria que uma mudança de bens primários para capacidades não seria um afastamento fundamental do próprio programa de Rawls, mas sobretudo um ajuste na estratégia da razão prática.[m]

DIFICULDADES QUE NECESSITAM DE NOVAS INVESTIGAÇÕES

Os problemas discutidos na última seção receberam atenção considerável, e continuam a recebê-la. Embora não tenham sido totalmente resolvidos, há razão para pensar que seus pontos centrais já estejam razoavelmente claros e entendidos. Eles não serão esquecidos no resto do livro, mas sugiro que uma maior atenção imediata é necessária para esclarecer alguns outros problemas com a abordagem rawlsiana que não aparecem muito na literatura em curso.

1) A inescapável relevância do comportamento real

Primeiro, a aplicação da equidade na abordagem do contrato social está orientada, no caso de Rawls, para a identificação das "instituições justas" apenas, obtida através da obtenção de "um acordo sobre os princípios que devem regular as instituições da própria estrutura básica para o presente e o futuro".[18] No sistema rawlsiano de justiça como equidade, concede-se atenção direta quase que exclusivamente às "instituições justas", em vez de focalizar as "sociedades justas"

que podem tentar contar com instituições eficazes e características comportamentais reais.

Samuel Freeman, que, junto com Erin Kelly, fez o grande trabalho de reunir e editar os extensos escritos de Rawls, resume assim a estratégia da "justiça como equidade":

> Rawls aplica a ideia de um hipotético acordo social para defender princípios de justiça. Esses princípios aplicam-se, em primeira instância, à decisão sobre a justiça das instituições que constituem a *estrutura básica da sociedade*. Os indivíduos e suas ações são justos apenas na medida em que agem em conformidade com as exigências das instituições justas... A forma como [essas instituições] são especificadas e integradas em um sistema social afeta profundamente o caráter das pessoas, seus desejos e planos, suas perspectivas futuras, bem como o tipo de pessoas que aspiram a ser. Por causa dos efeitos profundos dessas instituições sobre os tipos de pessoas que somos, Rawls diz que a estrutura básica da sociedade é "o principal assunto da justiça".[19]

Podemos ver quão diferente essa abordagem da justiça centrada na *niti* é de qualquer abordagem centrada em *nyaya*, por exemplo, a da teoria da escolha social (ver o contraste traçado na Introdução). A última tenderia a assentar a avaliação de combinações de instituições sociais e padrões de comportamento público sobre as consequências sociais e realizações que eles produzem (levando em conta *inter alia* qualquer importância intrínseca que as instituições e padrões de comportamento particulares possam ter dentro das realizações sociais a serem avaliadas).

Nessa comparação, duas questões específicas merecem atenção especial. Primeiro, o entendimento da justiça como *nyaya* não pode ignorar as realizações sociais reais que supostamente surgirão de qualquer escolha das instituições, tendo em conta outras características sociais (incluindo padrões de comportamento real). O que realmente acontece com as pessoas não pode deixar de ser uma preocupação central de uma teoria da justiça, na perspectiva alternativa de *nyaya* (sem ignorar qualquer valor intrínseco que pode ser razoavelmente atribuído a ter instituições e normas de comportamento que também sejam vistas como importantes por si mesmas).

Em segundo lugar, mesmo que nós não aceitemos que a escolha das instituições sociais básicas através de um acordo unânime produza certa identificação do comportamento "razoável" (ou conduta "justa"), ainda haverá

uma grande questão sobre como as instituições escolhidas funcionariam em um mundo em que o comportamento real de todos pode ou não estar em plena consonância com o comportamento razoável identificado. A escolha unânime dos princípios da justiça é uma base suficiente, Rawls argumenta, à formação de uma "concepção política" da justiça que todos aceitam, mas essa aceitação pode ainda não se parecer em nada com os padrões reais de comportamento que surgem em qualquer sociedade real com aquelas instituições. Como ninguém defendeu mais forte e elaboradamente do que John Rawls a necessidade do comportamento "razoável" para que uma sociedade funcione bem, ele está claramente ciente da dificuldade em supor qualquer tipo de emergência espontânea do comportamento razoável universal por parte de todos os membros de uma sociedade.

Então, a pergunta a fazer é esta: se a justiça do que acontece em uma sociedade depende de uma combinação de aspectos institucionais e características comportamentais reais, junto com outras influências determinantes das realizações sociais, então é possível identificar instituições "justas" para uma sociedade sem torná-las dependentes do comportamento real (não necessariamente idêntico ao comportamento "justo" ou "razoável")? A mera aceitação de alguns princípios como constituintes da "concepção política da justiça" correta não resolve esse problema se a teoria da justiça procurada precisa ter algum tipo de aplicabilidade para orientar a escolha das instituições nas sociedades reais.

Na verdade, temos boas razões para reconhecer que a busca da justiça é em parte uma questão de formação gradual de padrões comportamentais — não há nenhum salto imediato da aceitação de alguns princípios de justiça e um redesenho total do comportamento real de todos os membros de uma sociedade em consonância com essa concepção política da justiça. Em geral, as instituições têm de ser escolhidas não apenas em consonância com a natureza da sociedade em questão, mas também em conformidade com os padrões reais de comportamento que se pode esperar, mesmo que uma concepção política de justiça seja aceita por todos, e até mesmo depois de ela ser aceita. No sistema de Rawls, a escolha dos dois princípios de justiça visa assegurar tanto a escolha certa das instituições como o surgimento do comportamento real adequado por parte

de todos, fazendo com que as psicologias individual e social sejam completamente dependentes de um tipo de ética política. A abordagem de Rawls, desenvolvida com admirável coerência e habilidade, implica uma simplificação drástica e formulista de uma tarefa enorme e multifacetada — a de combinar a operação dos princípios de justiça com o comportamento real das pessoas —, o que é central para o raciocínio prático sobre a justiça social. Isso é lamentável, já que se pode argumentar que a relação entre as instituições sociais e o comportamento individual real — em oposição ao ideal — não pode deixar de ser extremamente importante para qualquer teoria da justiça que vise orientar a escolha social para alcançar a justiça social.[n]

2) Alternativas à abordagem contratualista

O método investigativo de Rawls invoca o raciocínio "contratualista", que envolve a pergunta: qual "contrato social" seria aceito por todos, por unanimidade, na posição original? O método de raciocínio contratualista é amplamente usado na tradição kantiana,[20] e tem tido uma grande influência na filosofia política e moral contemporânea — em grande medida liderada por Rawls. A justiça como equidade, como teoria, é amplamente situada por Rawls dentro dessa tradição. Ele descreve sua teoria, como foi observado na Introdução, como uma tentativa de "generalizar e levar a um nível maior de abstração a teoria tradicional do contrato social assim como representada por Locke, Rousseau e Kant".[21]

Rawls compara esse modo de argumentação, que produz um contrato social, com a tradição utilitarista, que se concentra em produzir "a maior soma de bem para todos os seus membros, em que esse bem é um bem completo especificado por uma doutrina abrangente".[22] Trata-se de uma comparação interessante e importante, embora o foco exclusivo de Rawls sobre esse contraste específico lhe permita negligenciar a exploração de outras abordagens que não são contratualistas nem utilitaristas. Considerando novamente o exemplo de Adam Smith: ele invoca o artifício que chama de "o espectador imparcial" para basear os juízos da justiça sobre as exigências da equidade. Isso não é um modelo de contrato social nem de maximização da soma total de utilidades (ou mesmo a maximização de qualquer outro indicador agregado do "bem completo").

A ideia de abordar a questão da equidade através do artifício do espectador imparcial smithiano permite algumas possibilidades que não estão imediatamente disponíveis na linha contratualista de argumentação utilizada por Rawls. Temos de analisar os aspectos pelos quais a linha smithiana de argumentação, envolvendo o espectador imparcial, é capaz de levar em conta possibilidades que a abordagem do contrato social não pode facilmente acomodar, incluindo:

(1) lidar com a avaliação comparativa e não apenas a identificação de uma solução transcendental;
(2) atentar para as realizações sociais e não apenas para as demandas das instituições e das regras;
(3) permitir a incompletude na avaliação social, mas ainda fornecer orientação sobre importantes problemas de justiça social, incluindo a urgência de eliminar os casos de manifesta injustiça; e
(4) prestar atenção em vozes além dos participantes do grupo contratualista, seja para levar em conta seus interesses, seja para evitar cair na armadilha do paroquialismo.

Já comentei brevemente, na Introdução, cada um desses problemas que limitam a abordagem contratual e a teoria da "justiça como equidade" de Rawls, e que demandam um maior compromisso construtivo.

3) A relevância das perspectivas globais

A utilização do contrato social sob a forma rawlsiana inevitavelmente limita o envolvimento dos participantes da busca de justiça para os membros de uma dada comunidade política, ou "povo" (como Rawls chamou tal coletividade, muito semelhante à de um Estado-nação na teoria política padrão). O artifício da posição original deixa-nos aqui com pouca escolha, a não ser buscar um gigantesco contrato social global, como Thomas Pogge e outros têm feito em uma extensão "cosmopolita" da posição original rawlsiana.[23] A possibilidade de proceder, nesse caso, através da sequência rawlsiana da criação de instituições justas para a sociedade global, ou seja, exigindo um governo mundial, é, no entanto, profundamente problemática. Na Introdução já tive oportunidade de comentar o ceticismo que levou autores como Thomas Nagel a negar a própria possibilidade da justiça global.

E ainda assim o mundo para além das fronteiras de um país não pode deixar de entrar na apreciação da justiça dentro de um país, por pelo menos duas razões distintas, que foram rapidamente identificadas acima. Em primeiro lugar, o que

acontece nesse país, e como funcionam suas instituições, não pode deixar de ter efeitos, consequências por vezes enormes, sobre o resto do mundo. Isso é bastante óbvio quando se considera a operação do terrorismo mundial ou as tentativas de remover suas atividades, ou acontecimentos como a invasão do Iraque liderada pelos Estados Unidos, mas as influências que ultrapassam as fronteiras nacionais são totalmente onipresentes no mundo em que vivemos. Em segundo lugar, cada país, ou cada sociedade, pode ter crenças paroquiais que exigem um exame mais global e uma cuidadosa análise, pois podem ampliar a classe e o tipo de perguntas considerados com detalhe, e porque os pressupostos factuais que estão por trás de juízos éticos e políticos específicos podem ser questionados com a ajuda das experiências de outros países ou sociedades. Um questionamento globalmente sensível pode ser mais importante em uma avaliação mais completa do que as discussões locais sobre, digamos, os fatos e os valores que cercam a posição desigual das mulheres, ou a aceitabilidade da tortura ou — quanto às punições — da pena capital. A aplicação da equidade na análise de Rawls aborda outras questões, em especial, diferentes interesses e prioridades dos indivíduos *dentro* de dada sociedade. As formas e os meios de lidar com as limitações tanto dos interesses pelo próprio benefício como do paroquialismo terão de ser investigadas nos capítulos que se seguem.

JUSTITIA E JUSTITIUM

Termino este capítulo considerando uma questão diferente, e talvez menos crucial. Na teoria rawlsiana da "justiça como equidade", a ideia de equidade refere-se a *pessoas* (como ser imparcial em relação a elas), enquanto os princípios da justiça rawlsiana se aplicam à escolha de *instituições* (como identificar instituições justas). A primeira leva à segunda na análise de Rawls (uma análise sobre a qual expressei certo ceticismo), mas temos de levar em conta o fato de que equidade e justiça são conceitos muito diferentes na argumentação rawlsiana. Rawls explica a distinção entre as duas ideias com muito cuidado, o que comentei no início deste capítulo.

Mas quão fundamental é a distinção entre equidade e justiça — uma distinção claramente indispensável para a teoria de Rawls da "justiça como equidade"?

Recebi uma resposta caracteristicamente esclarecedora de John Rawls, quando lhe pedi que comentasse uma crítica específica de sua abordagem que me foi apresentada, em conversa, por Isaiah Berlin. “Justiça como equidade”, Berlin me tinha dito, dificilmente poderá ser uma ideia fundamental, pois algumas das principais línguas do mundo nem sequer têm palavras claramente distintas para os dois conceitos. O francês, por exemplo, não tem termos especiais para um isolado do outro: “justiça” tem de servir para ambas as acepções.[o] Rawls respondeu que a existência real de palavras especializadas suficientemente distintas é de fato de pouca importância; a questão principal é saber se as pessoas que falam uma língua que carece de uma distinção baseada em uma única palavra podem, ainda assim, diferenciar entre os conceitos distintos e passar a articular o contraste utilizando tantas palavras quanto necessitem. Creio que esta é realmente a resposta correta à pergunta de Berlin:[p] as palavras têm sua importância, mas não devemos ficar demasiado presos a elas.

Há um contraste interessante relacionado à própria palavra “justiça” ao qual W. V. O. Quine chamou minha atenção ao comentar um ensaio meu. Em sua carta, datada de 17 de dezembro de 1992, Quine escreveu-me:

> Comecei a pensar sobre a palavra *justiça* lado a lado com *solstício*. Claramente, esta última, *solstitium*, é um *sol* + *stit*, uma forma contraída de *stat*; logo, “uma parada solar”; assim me perguntei sobre *justitium*: originalmente, uma parada judiciária? Chequei em Meillet, e ele me confirmou. Que curioso! Significava um período de férias judiciais. Checando mais, descobri que *justitia* não está relacionada a *justitium*. *Justitia* é *just* (um) + *itia*; logo, “*just-ness*”, bem como deveria ser, enquanto *justitium* é *jus* + *stitium*.

Depois de receber a carta de Quine, eu estava bastante preocupado com nosso patrimônio da democracia e logo procurei, com alguma ansiedade, a *Magna Carta*, esse documento clássico sobre a governança democrática. Felizmente me tranquilizei ao nela encontrar: “*Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam*”, que com efeito pode ser traduzido como: “A ninguém venderemos, ou negaremos, ou atrasaremos, o direito ou a justiça”. Temos motivos para comemorar o fato de que os líderes dessa grande agitação antiautoritária não só sabiam o que estavam fazendo, também sabiam quais palavras usar (mesmo que eu possa muito bem imaginar que os juízes sentados em seus escritórios em todo o mundo fiquem alarmados com a falta de qualquer garantia de “férias judiciais” na *Magna Carta*).

As importantes contribuições de John Rawls às ideias de equidade e justiça convidam para a celebração, e ainda há outras ideias presentes em sua teoria da justiça que demandam, como já afirmei, uma análise crítica e reformulação. A análise de Rawls da equidade, da justiça, das instituições e do comportamento iluminou profundamente nosso entendimento da justiça e desempenhou — e ainda desempenha — um papel extremamente construtivo no desenvolvimento da teoria da justiça. Mas não podemos fazer do modo rawlsiano de pensar a justiça uma "parada" intelectual. Temos de nos beneficiar da riqueza das ideias de Rawls — e depois seguir em frente, em vez de tirar "férias". Necessitamos de "*justitia*", não de "*justitium*".

---

a. Devo observar aqui que a ideia de justiça aparece nas obras de Rawls em pelo menos três diferentes contextos. Primeiro, há a derivação de seus "princípios de justiça", a partir da ideia de equidade, e esta, por sua vez, identifica as instituições necessárias, por razões de justiça, para a estrutura básica da sociedade. Essa teoria, que Rawls elabora em consideráveis detalhes, prossegue passo a passo para a regulamentação e implementação do que ele vê como as exigências da "justiça como equidade". Há uma segunda esfera — a da reflexão e do desenvolvimento de um "equilíbrio reflexivo" — na qual as ideias de justiça podem aparecer, mas o foco aqui é sobre nossas respectivas avaliações pessoais de bondade e retidão. O terceiro contexto é o que Rawls chama de "consenso sobreposto", que lida com os complexos padrões de nossos acordos e desacordos dos quais dependem a estabilidade das ordens sociais. Trato aqui principalmente dos princípios de justiça — ou seja, do primeiro contexto.

b. O impacto do pensamento de Rawls pode ser visto em outras obras contemporâneas sobre a justiça, por exemplo, as de autores como Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, Thomas Pogge, Joseph Raz, Thomas Scanlon e muitos outros, cujas análises dos problemas da justiça são claras e fortemente influenciadas pela teoria de Rawls, embora em alguns casos, como o de Robert Nozick, de uma forma dialética bastante combativa (ver o livro de Nozick, *Anarchy, state and utopia*. Nova York: Basic Books, 1974 [*Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991]).

c. O alcance extraordinário do argumento de Rawls pode ser confirmado mais ainda graças à recente publicação de um verdadeiro banquete de textos publicados e inéditos de Rawls, que consolidam e ampliam seus escritos anteriores. Ver John Rawls, *Collected papers*, org. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *The law of peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999 [*O direito dos povos*. São Paulo: Martins, 2001]); *Lectures on the history of moral philosophy*, org. Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); *A theory of justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, ed. rev., 2000); *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

d. As teorias alternativas de justiça que John Roemer compara e contrasta em seu livro *Theories of distributive justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996) têm todas suas pretensões de

imparcialidade, e a escolha entre elas tem de ser baseada em outras razões.
e. Receio que meu ceticismo a respeito da alegação de Rawls da escolha unânime de um contrato social na "posição original" não seja um pensamento novo. Minhas primeiras dúvidas sobre isso, partilhadas com meu amigo Garry Runciman, estão refletidas em um artigo escrito em conjunto, "Games, justice and the general Will", *Mind*, 74, 1965. Ele é, naturalmente, anterior à publicação de *A theory of justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), mas foi baseado na exposição de Rawls da "posição original" em seu artigo pioneiro, "Justice as fairness", *Philosophical Review*, 67, 1958. Ver também meu livro *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979).
f. Veja também Liam Murphy e Thomas Nagel, *The mith of ownership: taxes and justice* (Nova York: Oxford University Press, 2002, p. 4), que aplica ideias gerais de justiça ao debate, ideologicamente tendencioso, acerca da política tributária.
g. Cf. "Todos supostamente agem justamente e cumprem sua parte na sustentação de instituições justas" (Rawls, *A theory of justice*, p. 8).
h. Sobre as diversas maneiras nas quais a liberdade, incluindo a liberdade de expressão, é crucialmente importante para a justiça, ver também Thomas Scanlon, *The difficulty of tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
i. Uma das razões para a resposta extraordinariamente positiva que a eleição de Barack Obama à presidência dos Estados Unidos recebeu em todo o mundo é a demonstração do enfraquecimento da barreira racial na política do país. Essa é uma questão distinta da evidente adequação de Obama como líder visionário, independente de sua origem racial.
j. Da mesma forma, os fortes argumentos de Philippe Van Parijs a favor de uma renda básica para todos inspira-se no papel da promoção da liberdade de cada pessoa; ver seu *Real freedom for all: what* (*if anything*) *can justify capitalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
k. Existe um problema matemático de "ponderação" que poderia ter influenciado Rawls no sentido da total prioridade lexicográfica que ele dá à liberdade. Rawls claramente achou errado não dar maior ênfase à liberdade do que a outros recursos para o florescimento humano. Parece que isso o fez dar à liberdade uma irresistível prioridade em todos os casos de conflito, prioridade que parece demasiado forte, se minha leitura da intenção de Rawls estiver correta. Na verdade, a matemática de ponderação permite muitas posições intermediárias de maior peso dado à liberdade (com diferentes graus de intensidade). Alguns dos métodos para usar pesos de forma muito mais flexível são discutidos em meu *Choice, welfare and measurement* (1982), particularmente nos ensaios 9-12. Há muitas formas diferentes de atribuir alguma prioridade a uma consideração em relação a outra, sem fazer com que essa prioridade seja absolutamente imbatível sob quaisquer circunstâncias (como implica a forma "lexical" escolhida por Rawls).
l. A esse respeito, ver meu "Equality of what?", in S. McMurrin (org.), *Tanner Lectures on human values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press; Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980); *Commodities and capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985); *Inequality reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1992); em conjunto com Martha Nussbaum (orgs.), *The quality of life* (Oxford: Clarendon Press, 1993). As questões subjacentes são retomadas nos capítulos 11 e 12 deste livro.
m. Ver Philippe Van Parijs, *Real freedom for all* (1995), sobre a vantagem estratégica na utilização do instrumento de renda, mesmo quando o objetivo básico é fazer avançar a liberdade. Ver também Norman Daniels, *Just health* (2008).
n. Como abordarei em breve, a relação entre essas duas características na busca da justiça foi um grande pomo de discórdia no pensamento político indiano antigo, por exemplo, entre Kautilya de um lado e, do outro, Ashoka (ver o capítulo 3). Esse é também o tema de um dos compromissos centrais de Adam Smith em sua investigação da filosofia política e da filosofia do direito; ver *The theory of moral sentiments* (T. Cadell, 1790; reed., org. D. D. Raphael e A. L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976) e *Lectures on*

jurisprudence, the Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith, v. 5, org. R. L. Meek, D. D. Raphael e P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press, 1978).

o. A palavra inglesa "*fair*" tem raízes germânicas, e vem do alemão culto arcaico *fagar*, do qual a palavra inglesa arcaica *faeger* se originou. Originalmente, seus significados foram sobretudo estéticos: "agradável" ou "atraente". O uso de "*fair*" como "o que tem equidade" começa muito mais tarde, no inglês medieval.

p. Mesmo assim, devo confessar, era divertido especular, quando a tradução francesa do livro de Rawls sobre as virtudes da "justiça como equidade" estava prestes a sair, como o intelectual parisiense lidaria com a difícil tarefa de enfrentar a "*justice comme justice*". Devo desde já esclarecer que a tradutor francês de Rawls manteve a distinção usando descrições bem escolhidas e enfatizando a ideia básica como "*la justice comme équité*" (ver John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard. Paris: Seuil, 1987). Ver também John Rawls, *La justice comme équité: une reformulation de théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillaume (Paris: La Découverte, 2008).

3. Instituições e pessoas

A crença de que a bondade tem muito a ver com inteligência, sugerida por Wittgenstein (ver capítulo 1), não é completamente nova quanto a princípio possa parecer. De fato, muitos dos grandes pensadores pronunciaram-se sobre essa questão durante um longo tempo, mesmo que não tenham feito a conexão com a clareza da observação de Wittgenstein. Para dar um exemplo interessante, Ashoka, o imperador da Índia no século III a.C. e autor de numerosas inscrições sobre o comportamento bom e justo, esculpidas em placas de pedra duráveis e pilares por todo o país e no exterior, comentou essa conexão em uma de suas mais famosas inscrições.

Ashoka argumentou contra a intolerância e a favor da compreensão: mesmo quando uma seita religiosa ou social se encontra em oposição a outras, "as outras seitas deverão ser devidamente respeitadas em todos os sentidos e em todas as ocasiões". Entre as razões que ele ofereceu para esse aconselhamento comportamental, está uma amplamente epistêmica: "Todas as seitas de outras pessoas merecem reverência, por uma ou outra razão". Mas acrescentou: "Aquele que faz reverência a sua própria seita, enquanto deprecia as seitas dos outros por causa de um total apego à sua própria, na realidade inflige, por tal conduta, *a sua própria seita, o mais grave dos danos*".[1] Ashoka estava claramente apontando para o fato de que a intolerância em relação às crenças e religiões de outras pessoas não ajuda a gerar confiança na magnanimidade da própria tradição. Portanto, há aqui a reivindicação de que a falta de inteligência em não saber o que pode provocar "o mais grave dos danos" à própria seita — a seita mesma que se está tentando promover — pode ser estúpida e contraproducente. Esse tipo de

comportamento não seria, nesta análise, nem “bom” nem “inteligente”.

O pensamento de Ashoka sobre a justiça social incluía não só sua convicção de que promover o bem-estar e a liberdade das pessoas em geral é um papel importante do Estado, bem como dos indivíduos na sociedade, mas também a de que esse enriquecimento social poderia ser conseguido através do bom comportamento voluntário dos próprios cidadãos, sem serem constrangidos à força. Ashoka passou boa parte da vida tentando promover um comportamento bom e espontâneo das pessoas umas em relação às outras, e as inscrições que erigiu em todo o país foram uma parte desse esforço.[a]

Em contraste com o foco de Ashoka sobre o comportamento humano, Kautilya, que era o principal conselheiro do avô de Ashoka, Chandragupta (o imperador mauryano que estabeleceu a dinastia e foi o primeiro rei a governar quase toda a Índia), e autor do celebrado tratado do século IV a.C. *Arthasastra* (em termos gerais, traduzível como “economia política”), enfatizou a criação e o uso das instituições sociais. A economia política de Kautilya foi baseada em sua compreensão do papel das instituições, tanto na política bem-sucedida como no desempenho econômico eficiente, e ele viu as características institucionais, incluindo as restrições e proibições, como importantes fatores de boa conduta e como restrições necessárias à licença comportamental. Essa é claramente uma visão institucional prática de promoção da justiça, com Kautilya concedendo muito pouco à capacidade das pessoas para fazer coisas boas voluntariamente, sem serem levadas por incentivos materiais bem planejados e, quando necessário, pela contenção e punição. Muitos economistas hoje compartilham, é claro, a visão de Kautilya de uma humanidade venal, mas essas visões contrastam nitidamente com a crença otimista de Ashoka em fazer que as pessoas se comportem muito melhor, persuadindo-as a refletir mais e encorajando-as a compreender que o pensamento negligente tende a produzir um comportamento grosseiro, com terríveis consequências para todos.

É praticamente certo que Ashoka superestimou o que pode ser feito através da reforma comportamental unicamente. Ele tinha começado como um imperador severo e violento, mas passou por uma importante conversão moral e política depois de se revoltar com a barbaridade que viu em sua própria guerra vitoriosa contra um território ainda não conquistado na Índia (Kalinga, que hoje é

Orissa). Decidiu mudar suas prioridades morais e políticas, abraçou os ensinamentos da não violência de Gautama Buda, gradualmente dissolveu seu exército e começou a libertar os escravos e os aprendizes, e assumiu o papel de um professor de moral, mais do que o de um forte governante.[2] Infelizmente, o vasto império de Ashoka dissolveu-se em fragmentos de territórios fraturados não muito depois de sua própria morte, mas há alguma evidência de que isso não aconteceu durante sua vida, em parte devido ao temor que o povo em geral tinha dele, mas também porque ele não tinha, na verdade, desmantelado totalmente o sistema administrativo kautilyano de governo disciplinado (como Bruce Rich discutiu).[3]

Embora o otimismo de Ashoka sobre o domínio e o alcance do comportamento moral não se justificasse muito, Kautilya estava certo em ser tão cético quanto à viabilidade de produzir bons resultados através da ética social? Parece plausível afirmar que as perspectivas de ambos, Ashoka e Kautilya, eram em si incompletas, mas ambas necessitam de atenção ao concebermos as formas e os meios de promover a justiça na sociedade.

A NATUREZA CONTINGENTE DA ESCOLHA INSTITUCIONAL

Os papéis interdependentes das instituições e dos padrões de comportamento para alcançar a justiça na sociedade são de relevância não só na avaliação de ideias de governança do passado remoto, como as de Kautilya e Ashoka, mas também em sua aplicação, suficientemente óbvia, à economia e à filosofia política contemporâneas.[b] Uma questão que pode ser feita sobre a formulação de John Rawls da justiça como equidade é a seguinte: se os padrões de comportamento variam entre diferentes sociedades (e há provas de que eles variam), como Rawls pode usar os mesmos princípios de justiça, no que ele chama de "fase constitucional", para estabelecer as instituições básicas em diferentes sociedades?

Para responder a essa questão, deve-se salientar que os princípios de Rawls para as instituições justas não especificam, em geral, instituições físicas em particular, mas identificam as normas que devem presidir a escolha de instituições reais. A escolha das instituições reais pode, portanto, levar em conta,

tanto quanto for necessário, os parâmetros reais do comportamento social padrão. Considere, por exemplo, o segundo princípio de justiça de Rawls:

> As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. Primeira, elas devem estar associadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. Segunda, elas devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade.[4]

Mesmo que a primeira parte possa sugerir que essa é uma exigência direta de instituições não discriminatórias, que precisam ser condicionadas às normas de comportamento, é plausível pensar que as exigências da "justa igualdade de oportunidade" possam dar um papel muito maior às características comportamentais (por exemplo, que tipo de critério de seleção seria eficaz, dadas as características comportamentais, e assim por diante) na determinação da escolha adequada das instituições.

Quando nos voltamos para a segunda parte desse princípio de escolha institucional (o requisito importante que fica evidente pelo próprio nome de "princípio da diferença"), temos de examinar como os diferentes potenciais arranjos institucionais se entrelaçariam e interagiriam com normas comportamentais padrão na sociedade. Com efeito, mesmo a linguagem do princípio da diferença reflete o envolvimento desse critério com o que realmente acontece na sociedade (isto é, se as desigualdades sociais terminarem funcionando para "o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade"). Mais uma vez, isso dá a Rawls muito mais espaço para incluir a sensibilidade às diferenças de comportamento.

RESTRIÇÕES COMPORTAMENTAIS ATRAVÉS DA ARGUMENTAÇÃO CONTRATUALISTA

Contudo, existe ainda uma segunda questão que é relevante na discussão da relação entre o comportamento real e a escolha das instituições. Essa questão, que foi introduzida no último capítulo, refere-se à suposição de Rawls de que, uma vez obtido o contrato social, as pessoas abandonam qualquer busca estreita do autointeresse e seguem, em vez disso, as regras de comportamento necessárias para que o contrato social funcione. A ideia rawlsiana de comportamento "razoável" se estende ao comportamento real que se pode presumir, uma vez que

as instituições escolhidas — por unanimidade na posição original — sejam estabelecidas.[5]

As suposições feitas por Rawls sobre a natureza do comportamento pós-contratual são bastante exigentes. Em seu livro *Political liberalism*, ele coloca a questão desta forma:

> Pessoas razoáveis [...] desejam em si um mundo social no qual elas, como livres e iguais, possam cooperar com as outras em termos que todas possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade deve valer dentro desse mundo, para que cada uma se beneficie junto com as outras. Em contrapartida, as pessoas são irrazoáveis no mesmo aspecto fundamental quando se propõem a participar de esquemas de cooperação, mas não estão dispostas a honrar ou mesmo a propor, a não ser como uma necessária falsa aparência pública, quaisquer princípios ou normas gerais que especifiquem os termos justos da cooperação. Elas estão prontas para violar tais termos como convenha a seus interesses quando as circunstâncias permitam.[6]

Ao supor que o comportamento real no mundo pós-contrato social incorporaria as exigências de um comportamento razoável em conformidade com o contrato, Rawls faz que a escolha das instituições seja muito mais simples, já que nos é dito o que esperar do comportamento dos indivíduos, uma vez estabelecidas as instituições.

Rawls não pode, então, ser acusado de forma alguma de qualquer inconsistência ou incompletude na apresentação de suas teorias. A questão que permanece, no entanto, é como esse modelo político consistente e coerente será traduzido em orientações para juízos sobre a justiça no mundo em que vivemos, e não no mundo imaginado em que Rawls está primeiramente interessado. O foco de Rawls de fato faz sentido, se a intenção for definir a forma de alcançar arranjos sociais perfeitamente justos e, com a ajuda adicional do comportamento razoável, uma sociedade totalmente justa.[c] Mas isso faz com que a distância entre o pensamento transcendental e juízos comparativos sobre a justiça social, que comentei na Introdução, seja muito maior e mais problemática.

Há aqui uma semelhança real entre as pressuposições rawlsianas sobre o comportamento razoável que se segue aos supostos acordos na posição original e a visão de Ashoka de uma sociedade guiada pelo comportamento correto (ou *dharma*), exceto que pelas mãos críticas de Rawls temos um quadro muito mais completo de como as coisas devem funcionar em um mundo que podemos

tentar alcançar, levando em conta o duplo papel das instituições e do comportamento. Isso pode ser visto como uma importante contribuição para a reflexão sobre a justiça transcendental vista em si mesma. Rawls esboça sua visão transcendental idealizada para as instituições e os comportamentos com força e clareza:

> Assim, muito resumidamente: I) além da capacidade para uma concepção do bem, os cidadãos têm capacidade para adquirir concepções de justiça e de equidade e um desejo de agir conforme essas concepções exigem; II) quando acreditam que as instituições e práticas sociais são justas, ou que realizam a equidade (assim como essas concepções a especificam), eles estão prontos e dispostos a fazer sua parte nesses arranjos, desde que tenham uma garantia razoável de que os outros também farão sua parte; III) se outras pessoas com intenção evidente se esforçam para fazer sua parte nos arranjos justos ou equânimes, os cidadãos tendem a desenvolver a confiança nelas; IV) essa confiança se torna mais forte e mais completa à medida que o sucesso dos arranjos cooperativos subsistem por um longo tempo; e V) o mesmo é verdadeiro quando as instituições básicas concebidas para proteger nossos interesses fundamentais (os direitos e liberdades básicos) são mais firmes e reconhecidas de bom grado.[7]

Essa visão é esclarecedora e, de muitas maneiras, enormemente inspiradora. E, no entanto, se estamos tentando lutar contra as injustiças do mundo em que vivemos, com uma combinação de lacunas institucionais e inadequações de comportamento, também temos de pensar em como as instituições devem ser criadas aqui e agora, para promover a justiça reforçando as liberdades negativas e substantivas, bem como o bem-estar das pessoas que vivem hoje e que amanhã terão partido. E é exatamente nesse ponto que uma leitura realista das normas comportamentais e regularidades se torna importante para a escolha das instituições e a busca da justiça. Exigir do comportamento hoje mais do que supostamente será cumprido não seria uma boa maneira de fazer avançar a causa da justiça. Essa percepção básica deve ter um papel em nossa maneira de pensar sobre a justiça e a injustiça nos dias de hoje, e vai figurar no trabalho construtivo que se segue no resto do livro.

O PODER E A NECESSIDADE DE COMPENSAÇÃO

Este talvez seja também o lugar onde devemos prestar atenção em um insight básico de John Kenneth Galbraith sobre a natureza das instituições sociais adequadas que a sociedade pode necessitar. Galbraith conhecia bem a influência

negativa do poder sem controle, porque o equilíbrio institucional é muito importante para a sociedade, mas também porque o poder corrompe. Ele defendeu a importância de diferentes instituições sociais que poderiam exercer "poder compensatório" umas sobre as outras. Essa exigência e sua relevância são definidas em seu livro de 1952, *American capitalism*, que também fornece uma explicação incomum e esclarecedora de como o sucesso da sociedade americana é profundamente dependente do funcionamento do poder de uma multiplicidade de instituições que controlam e equilibram a força e a possível dominação que poderiam de outro modo ser exercidas por uma só instituição.[8]

A análise de Galbraith tem muito a oferecer sobre o que tendeu a dar bastante errado nos últimos anos nos Estados Unidos, quando o executivo procurou exercer um poder de forma mais irrestrita do que a Constituição norte-americana parece ter previsto. Mas ainda mais surpreendente, ela também nos diz muito sobre o que vai mal em estados com um só partido no controle central, como a antiga União Soviética. Apesar do entusiasmo político inicial e das expectativas relacionadas à justiça que a Revolução de Outubro gerou, enormes falhas políticas e econômicas não tardaram a caracterizar a União Soviética (incluindo os expurgos, os julgamentos encenados, os gulags, bem como suas instituições econômicas e sociais não funcionais dominadas pela burocracia). A origem dessas falhas pode, pelo menos parcialmente, ser atribuída, eu diria, à completa ausência de poderes compensatórios na estrutura institucional soviética. A questão refere-se obviamente à ausência de democracia, um assunto ao qual voltarei mais adiante (no capítulo 15). A questão da prática democrática pode estar intimamente relacionada à existência e à utilização de poderes compensatórios em sociedades com uma pluralidade de fontes de voz e força.

INSTITUIÇÕES COMO FUNDAMENTOS

Toda teoria da justiça tem de dar um lugar importante para o papel das instituições, de modo que a escolha das instituições não deixe de ser um elemento central em qualquer explicação plausível da justiça. No entanto, por razões já discutidas, temos de procurar instituições que *promovam* a justiça, em vez de tratar as instituições como manifestações em si da justiça, o que refletiria

uma espécie de visão institucionalmente fundamentalista. Ainda que a perspectiva centrada em arranjos da *niti* seja muitas vezes interpretada de maneira a tornar a presença das próprias instituições adequadas para satisfazer as exigências da justiça, a perspectiva mais ampla de *nyaya* indicaria a necessidade de examinar quais realizações sociais são de fato geradas através dessa base institucional. Naturalmente, as próprias instituições podem contar sensatamente como parte das realizações alcançadas através delas, mas é difícil que elas sejam a totalidade sobre a qual nós precisamos nos concentrar, uma vez que as vidas das pessoas também estão envolvidas.[d]

Existe uma longa tradição na análise econômica e social de identificação da realização da justiça com o que é considerado a estrutura institucional correta. Há muitos exemplos dessa concentração em instituições, com a vigorosa defesa de visões institucionais alternativas de uma sociedade justa, variando desde a panaceia do livre mercado e livre-comércio funcionando maravilhosamente até a Shangrilá da propriedade social dos meios de produção e do planejamento central magicamente eficiente. Há, no entanto, boas razões probatórias para pensar que nenhuma dessas fórmulas institucionais grandiosas geralmente proporciona o que seus defensores visionários esperam, e que seu sucesso real na geração de boas realizações sociais é completamente dependente de variadas circunstâncias sociais, econômicas, políticas e culturais.[9] O fundamentalismo institucional não só pode passar por cima da complexidade das sociedades, mas muitas vezes a autossatisfação que acompanha a suposta sabedoria institucional até impede uma análise crítica das consequências reais de ter as instituições recomendadas. Na verdade, na visão puramente institucional não há, pelo menos formalmente, nenhuma história de justiça além do estabelecimento das instituições justas. No entanto, quaisquer que sejam as associações feitas às boas instituições, é difícil pensar nelas como sendo basicamente boas em si mesmas, em vez de possivelmente serem formas eficazes de realizar conquistas sociais aceitáveis ou excelentes.

Tudo isso parece ser bastante fácil de avaliar. Contudo, o fundamentalismo institucionalista está muitas vezes implícito na natureza da defesa escolhida, focada nas instituições, mesmo em filosofia política. Por exemplo, em sua exploração merecidamente famosa da "moralidade por acordo", David Gauthier

baseia-se em acordos entre as diferentes partes, que assumem a forma de uma concordância sobre os arranjos institucionais, o que supostamente nos leva a percorrer todo o caminho até a justiça social. As instituições recebem uma prioridade absoluta — uma prioridade que pode parecer imune à natureza das consequências reais geradas pelas instituições acordadas. Por acaso, Gauthier conta muito com a economia de mercado em seu papel de produzir arranjos eficientes, nos quais as partes que buscam um acordo se concentram, e uma vez estabelecidas as instituições "corretas", supostamente estaremos seguros em suas mãos. Gauthier argumenta com lucidez que a criação das instituições corretas libera as partes da necessidade de serem constantemente limitadas pela moral também. O capítulo do livro de Gauthier em que tudo isso é explicado é apropriadamente chamado de "The market: freedom from morality" [O mercado: libertando-se da moralidade].[10]

Atribuir um papel tão fundamental às instituições na avaliação da justiça social, da mesma forma que David Gauthier faz, pode ser algo excepcional, mas há muitos outros filósofos que foram claramente tentados nesse sentido. Há, evidentemente, uma atração considerável para pressupor que as instituições sejam invioláveis, ao se imaginar que elas sejam racionalmente escolhidas por algum acordo justo hipotético, independentemente do que elas de fato realizam. O ponto geral em causa aqui é saber se podemos deixar o problema para a escolha das instituições (que são obviamente escolhidas com um olho nos resultados na medida em que estes entram nas negociações e nos acordos), mas sem questionar o status dos acordos e das instituições uma vez escolhidos os arranjos, não importando quais consequências reais venham a se revelar.[e]

Existem algumas teorias que não assumem a forma do fundamentalismo institucional como a teoria de Gauthier, mas que partilham a prioridade das instituições escolhidas sobre a natureza dos resultados e realizações. Por exemplo, quando Robert Nozick defende a necessidade, por razões de justiça, de garantir as liberdades individuais, incluindo os direitos de propriedade, livre-troca, livre transferência e livre herança, ele faz das instituições necessárias para esses direitos (o enquadramento jurídico, bem como o econômico) requisitos essenciais de sua visão de uma sociedade justa.[11] E ele está preparado para deixar o problema nas mãos dessas instituições em vez de demandar revisões com base

em uma avaliação dos resultados (nenhum "padrão" para avaliar resultados é permitido em sua teoria, pelo menos em sua forma pura). Formalmente, ainda há uma diferença entre a valorização das próprias instituições e a visão de uma instituição como essencial à justiça por ser necessária para a realização de algo mais, tal como os "direitos" das pessoas, como no sistema nozickiano. No entanto, a distinção é bastante formal, e não seria inteiramente enganoso ver a teoria de Nozick como derivativamente fundamentalista quanto às instituições.

Mas e se a coletividade das supostas "instituições justas" gerar resultados terríveis para as pessoas em tal sociedade (sem realmente violar seus interesses imediatos, como a garantia dos direitos libertários, como no caso de Nozick)?[f] Nozick não reconheceu que poderia haver um problema aqui. De fato, ele passou a fazer uma possível exceção ao caso em que o sistema que defendia, com prioridade total dos direitos libertários, levasse ao que chamou de "horror moral catastrófico".[g] Os requisitos institucionais bem poderiam ser facilmente abandonados nesses casos extremos. Mas, uma vez feita tal exceção, não está claro o que resta das prioridades básicas em sua teoria da justiça, e qual o lugar fundamental que é dado às instituições e regras necessárias dentro dessa teoria. Se os horrores morais catastróficos forem suficientes para abandonar inteiramente a dependência das supostas instituições, más consequências sociais — que não são absolutamente catastróficas, mas ainda assim bastante desagradáveis — poderão ser razões adequadas para reconsiderar a prioridade das instituições de forma menos drástica?

A questão mais geral, é claro, é a falta básica de confiabilidade em não ter sensibilidade constante para o que realmente acontece no mundo, não importa quão excelentes as instituições sejam consideradas. Apesar de John Rawls ser bastante claro em motivar a discussão sobre as instituições com relação à estrutura social que elas promovem, ao definir seus "princípios de justiça" inteiramente em termos institucionais, ele também percorre certa distância dentro do território de uma visão puramente institucional da justiça.[h] Uma série de outros importantes teóricos da justiça faz o mesmo ao depender, em última análise, da solidez das instituições que eles recomendam com base em como se espera que elas operem.

E aqui de fato chegamos a uma separação de caminhos. Em contraste com tais

abordagens institucionais, há teorias da justiça e da escolha social que levam bastante em conta os estados sociais que realmente emergem a fim de avaliar a forma como as coisas estão indo, e se os arranjos podem ser vistos como justos. O utilitarismo assume esse ponto de vista (mesmo que sua avaliação dos estados sociais se limite à perspectiva limitada das utilidades produzidas, ignorando todo o resto), mas, com mais abrangência, ele é assumido pela teoria da escolha social como uma abordagem à avaliação e à justiça, assim como explorada numa base estabelecida por Kenneth Arrow, em grande medida alinhada às abordagens normativas exploradas por Condorcet, Adam Smith, entre outros. Não há aqui necessidade de contar apenas com utilidades para avaliar os estados de coisas, ou, no caso, apenas com "estados finais" (como Robert Nozick os chama), ignorando a enorme importância dos processos utilizados. Em vez disso, os estados de coisas abrangentes que de fato surgem são vistos como criticamente importantes para avaliar se estamos fazendo a coisa certa, ou se poderíamos fazer melhor.

Na perspectiva inclusiva de *nyaya*, nunca podemos simplesmente entregar a tarefa da justiça a alguma *niti* das instituições e regras sociais que vemos como precisamente corretas, e depois aí descansar, libertando-nos de posteriores avaliações sociais (para não mencionar coisas como "estar livre da moralidade", para usar a expressão vivaz de David Gauthier). Perguntar como as coisas estão indo e se elas podem ser melhoradas é um elemento constante e imprescindível da busca da justiça.

---

a. O registro notável dos compromissos sociais incomuns de Ashoka, junto com suas tentativas generalizadas de melhorar os recursos sociais para o povo que governou, levou H. G. Wells a reivindicar, em *The outline of history*, que "entre as dezenas de milhares de nomes de monarcas que lotam as colunas da história, suas majestades, suas graças, suas serenidades, suas altezas reais e coisas do gênero, o nome de Ashoka brilha, e brilha quase sozinho, uma estrela" (H. G. Wells, *The outline of history: being a plain history of life and mankind*. Londres: Cassell, 1940, p. 389).

b. Ver a refinada análise de Edmund S. Phelps da interdependência na visão de Friedrich Hayek do capitalismo: "Hayek and the economics of capitalism: some lessons for today's times", 2008 Hayek Lecture, Friedrich August von Hayek Institute, Viena, jan. 2008.

c. No entanto, há aqui uma questão importante quanto à adequação da teoria rawlsiana para a

caracterização da justiça transcendental, por causa da concessão que Rawls faz às desigualdades necessárias para atender às exigências de incentivos. Se aceitarmos o argumento de G. A. Cohen, apresentado em *Rescuing justice and equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), de que isso torna a teoria rawlsiana bastante insatisfatória como uma teoria da justiça perfeita, uma vez que não deve haver nenhuma concessão à desigualdade para persuadir adulantemente as pessoas a se comportarem de modo correto (o que devem fazer mesmo sem incentivos pessoais em um mundo justo), então sem dúvida o conteúdo substantivo da teoria rawlsiana da justiça perfeita estaria minado. Como foi discutido no último capítulo, há uma importante questão teórica aqui, uma vez que Rawls faz fortes demandas comportamentais sobre o comportamento individual no mundo pós-contrato, mas dispensa a necessidade de um comportamento ideal sem incentivos, acomodando os incentivos no próprio contrato social.

d. O juiz Stephen Breyer revelou com muita força e clareza a importância de prestar "atenção nos propósitos e consequências" na interpretação de uma constituição democrática, enfatizando o papel das "consequências como um importante critério para medir a fidelidade de dada interpretação a esses propósitos democráticos" (*Active liberty: interpreting our democratic constitution*. Nova York: Knopf, 2005, p. 115).

e. A defesa de uma economia de mercado não necessita, contudo, ignorar a natureza condicional do apoio; ver, por exemplo, a forte defesa de John Gray do mercado como uma instituição que assume uma forma dependente das consequências (*The moral foundations of market institutions*. Londres: IEA Health and Welfare Unit, 1992).

f. É possível mostrar que as forças econômicas e políticas que geram mesmo gigantescas fomes coletivas podem trabalhar para produzir esse resultado sem violar os direitos libertários de ninguém. Sobre isso, ver meu *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Ver também o capítulo 1. Ver Cormac Ó Gráda, *Ireland's great famine: interdisciplinary perspectives* (Dublin: University College Dublin Press, 2006).

g. Contudo, Nozick deixa a questão em aberto: "A questão de saber se essas restrições colaterais refletindo os direitos são absolutas, ou se elas podem ser violadas a fim de evitar o horror moral catastrófico, e se esse for o caso, saber com que a estrutura resultante poderia parecer é um problema que espero em grande parte evitar" (Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia*. Oxford: Blackwell, 1974, p. 30).

h. É naturalmente verdade que, no sistema rawlsiano da "justiça como equidade", as instituições de justiça são escolhidas com um olho nos resultados. Mas, uma vez que sejam escolhidas através dos "princípios de justiça", não existe um procedimento dentro do sistema para verificar se as instituições estão, de fato, gerando os resultados esperados.

4. Voz e escolha social

Quando vagava pelo noroeste da Índia em 325 a.C., Alexandre, o Grande, se envolveu em uma série de batalhas contra os reis locais no Punjab e arredores e venceu todas elas. Mas não foi capaz de entusiasmar seus soldados a desafiar a poderosa família imperial Nanda, que dominava a maior parte da Índia desde sua capital, Pataliputra (hoje chamada Patna), no leste. Contudo, Alexandre não estava pronto para voltar tranquilamente para a Grécia e, como um bom aluno de Aristóteles, passou bastante tempo conversando descontraídamente com filósofos e teóricos indianos — religiosos e sociais.[a]

Em um dos debates mais vigorosos, o conquistador do mundo perguntou a um grupo de filósofos jainistas por que estavam deixando de dar atenção a ele. Para essa questão, recebeu a seguinte resposta amplamente democrática:

> Rei Alexandre, cada homem só pode possuir, da superfície da terra, tanto quanto esta sobre a qual estamos em pé. Você é humano como o resto de nós, ressalvando o fato de estar sempre ocupado e não visar bem algum, viajar tantas milhas distante de sua casa, um incômodo para si mesmo e para os outros!... Você logo estará morto, e então terá da terra tanto quanto bastará para enterrá-lo.[1]

Aprendemos com seu biógrafo, Arriano, que Alexandre respondeu a essa dura acusação igualitária com o mesmo tipo de admiração intensa mostrada em seu encontro com Diógenes, expressando grande respeito pelo interlocutor e admitindo por hipótese o argumento apresentado contra ele. Mas sua conduta pessoal, Arriano também observou, permaneceu completamente inalterada: "Exatamente o oposto do que ele então declarou que admirava".[2]

Sem dúvida, os debates e as discussões não são sempre eficazes. Mas podem ser. Na verdade, mesmo no caso de Alexandre, é possível que essas conversas

aparentemente ociosas — com Diógenes, com os jainistas, e com muitos outros — tenham resultado em algum efeito sobre o alcance e a liberalidade em expansão de seu pensamento e sobre sua firme rejeição do paroquialismo intelectual. Mas, independente do que tenha acontecido com o próprio Alexandre, os canais de comunicação que sua visita à Índia estabeleceu tiveram efeitos profundos, ao longo dos séculos, sobre a literatura, o teatro, a matemática, a astronomia, a escultura e muitas outras atividades indianas, influenciando profundamente a face do país de muitas formas radicais.[b]

Compreender as exigências da justiça não envolve um exercício solitário maior do que em qualquer outra disciplina humana. Quando tentamos avaliar a forma como devemos nos comportar, e que tipo de sociedade deve ser entendido como manifestamente injusto, temos razões para ouvir e prestar alguma atenção nas opiniões e sugestões dos outros, que podem ou não nos levar a rever algumas de nossas próprias conclusões. Também tentamos, com bastante frequência, fazer com que os outros prestem alguma atenção em nossas prioridades e nossos modos de pensar; nessa defesa, às vezes somos bem-sucedidos, às vezes falhamos completamente. O diálogo e a comunicação não são apenas partes do objeto de estudo da teoria da justiça (temos boas razões para sermos céticos quanto à possibilidade de uma "justiça não discutida"), mas também a natureza, a robustez e o alcance das próprias teorias propostas dependem de contribuições com base em discussões e debates.

Uma teoria da justiça que exclui a possibilidade de que nossos melhores esforços ainda podem nos deixar presos a algum engano ou erro, por mais oculto que esteja, tem uma pretensão que seria difícil justificar. Na verdade, para uma abordagem não é derrotista permitir a incompletude dos juízos e também aceitar a ausência de uma finalidade definitiva. Para uma teoria da razão prática, é particularmente importante acomodar uma estrutura de argumentação dentro do corpo de uma teoria espaçosa — que é, de qualquer modo, a abordagem da teoria da justiça que este trabalho busca.

No entanto, as teorias da justiça não são consideradas, pela maioria dos especialistas cuja visão é dominante, algo tão geral e subdeterminado como uma estrutura de argumentação. Pelo contrário, esses profissionais parecem estar decididos a levar-nos de imediato a alguma fórmula bastante detalhada para a

justiça social e a uma firme identificação, sem indeterminação alguma, da natureza das instituições sociais justas. A teoria da justiça de Rawls exemplifica isso muito bem. Como acabamos de ver, há muitas argumentações críticas, envolvendo respectivamente a preeminência da equidade, a concepção da posição original, a natureza da representação exercida nessa situação e o tipo de unanimidade esperada na escolha dos princípios institucionais na posição original. Toda essa argumentação geral nos leva, estamos seguros, a regras bem definidas que serão seguidas como princípios inequívocos de justiça, com implicações institucionais específicas. No caso da justiça rawlsiana, esses princípios incluem principalmente (como discutido no capítulo 2) a prioridade da liberdade (primeiro princípio), algumas exigências de igualdade processual (primeira parte do segundo princípio) e algumas exigências de equidade, combinadas com a eficiência na forma da prioridade conferida à promoção dos interesses e vantagens do grupo em pior situação (segunda parte do segundo princípio). Com toda essa delimitação específica feita na teoria rawlsiana, não há necessidade de maior temor da acusação de indeterminação.

Mas haveria aqui uma excessiva determinação? Se o argumento apresentado até agora estiver certo, então esse grau de especificação nos obriga a fechar os olhos para uma série de considerações relevantes, de fato extremamente importantes. A natureza e o conteúdo dos "princípios de justiça" rawlsianos e do processo através do qual são derivados podem levar a algumas exclusões seriamente problemáticas, incluindo:

(1) ignorar a disciplina de responder a perguntas comparativas sobre a justiça, concentrando-se apenas na identificação das demandas de uma sociedade perfeitamente justa;
(2) formular as exigências da justiça com relação aos princípios de justiça que estão exclusivamente focados nas "instituições justas", ignorando a perspectiva mais ampla das realizações sociais;
(3) ignorar os possíveis efeitos negativos sobre as pessoas além das fronteiras de cada país a partir das ações e escolhas internas do país, sem necessidade institucional alguma de ouvir as vozes das pessoas afetadas em outros lugares;
(4) não ter nenhum procedimento sistemático para corrigir a influência dos valores paroquiais à qual qualquer sociedade pode ser vulnerável quando separada do resto do mundo;
(5) não permitir a possibilidade de que, mesmo na posição original, diferentes pessoas possam continuar a considerar, depois de muita discussão pública, princípios muito diferentes como os apropriados para a justiça, por causa da pluralidade de suas normas e valores políticos baseados em razões (e não devido a suas diferenças de interesses pelo próprio benefício), e

(6) não dar espaço para a possibilidade de que algumas pessoas nem sempre se comportem "razoavelmente", apesar do contrato social hipotético, e isso poderia afetar a adequação de todos os arranjos sociais (incluindo, naturalmente, a escolha das instituições), o que é drasticamente facilitado através do uso rígido da ampla suposição de cumprimento de um tipo específico de comportamento "razoável" por parte de todos.[c]

Se tivermos que resistir a esses convites para fechar os olhos a questões importantes relacionadas com a justiça, então a identificação e a busca das exigências da justiça podem ter de assumir uma forma muito mais ampla e contingente. A importância de uma estrutura de argumentação pública — muito enfatizada pelo próprio John Rawls — é particularmente importante nessa prática mais ampla.

Talvez a natureza da tarefa possa ser mais bem esclarecida com a ajuda da teoria da escolha social. Passo agora a essa linha de investigação.

A TEORIA DA ESCOLHA SOCIAL COMO UMA ABORDAGEM

As discussões sobre ética e política não são novas. Aristóteles escreveu sobre esses temas no século IV a.C. com grande alcance e clareza, especialmente na *Ética a Nicômaco* e na *Política*. Kautilya, seu contemporâneo na Índia, escreveu sobre elas com uma abordagem institucional um pouco mais rígida em seu famoso tratado sobre economia política, *Arthasastra* (como foi discutido no último capítulo). Mas a exploração dos procedimentos formais de decisões públicas e de suas suposições normativas subjacentes — frequentemente ocultas — começou muito mais tarde. Uma das maneiras de adentrar essas questões pode ser encontrada na teoria da escolha social, que, como disciplina sistemática, fez sua primeira aparição na época da Revolução Francesa.

Os pioneiros dessa matéria foram matemáticos franceses que trabalhavam principalmente em Paris no final do século XVIII, como Jean-Charles de Borda e o Marquês de Condorcet, abordando o problema de chegar a avaliações agregadas com base em prioridades individuais e em termos até certo ponto matemáticos. Eles iniciaram a disciplina formal da teoria da escolha social investigando o método de agregação de juízos individuais de um grupo de diferentes pessoas.[3] O clima intelectual do período foi muito influenciado pelo

Iluminismo europeu, em particular pelo Iluminismo francês (bem como a Revolução Francesa), com seu interesse na construção da ordem social fundamentada racionalmente. De fato, alguns dos primeiros teóricos da escolha social, notadamente Condorcet, também estavam entre os líderes intelectuais da Revolução Francesa.

A motivação dos primeiros teóricos da escolha social incluía evitar a arbitrariedade e a instabilidade nos processos de escolha social. Seu trabalho focava o desenvolvimento de uma estrutura para decisões racionais e democráticas de um grupo, atentando para as preferências e os interesses de todos os seus membros. No entanto, suas investigações teóricas em geral produziram resultados bastante pessimistas. Condorcet mostrou, por exemplo, que a regra da maioria pode ser completamente inconsistente, com A derrotando B por maioria, B derrotando C também por maioria, e C, por sua vez, derrotando A por maioria também (uma demonstração às vezes chamada de "Paradoxo de Condorcet"). Sobre a natureza dessas dificuldades, uma boa parte do trabalho exploratório (frequentemente, de novo, com mais resultados pessimistas) continuou na Europa durante o século XIX. De fato, algumas pessoas muito criativas trabalharam nessa área e lutaram com as dificuldades da escolha social; por exemplo, Lewis Carroll, o autor de *Alice no País das Maravilhas*, que escreveu sobre a escolha social usando seu nome real, C. L. Dodgson.[4]

Quando a disciplina da teoria da escolha social foi reavivada em sua forma moderna por Kenneth Arrow por volta de 1950 (Arrow também lhe deu esse nome), ele também estava muito preocupado com as dificuldades das decisões coletivas e as inconsistências que elas podem produzir. Arrow colocou a escolha social sob uma forma estruturada e analítica, com axiomas afirmados explicitamente e analisados, exigindo que as decisões sociais preencham determinadas condições mínimas de razoabilidade, das quais emergiriam ordenações e escolhas sociais apropriadas de estados sociais alternativos.[5] Isso levou ao nascimento da moderna disciplina da teoria da escolha social, substituindo a abordagem um pouco aleatória de Condorcet, Borda e outros por um reconhecimento da necessidade de declarar explicitamente quais condições devem ser satisfeitas por qualquer procedimento de decisão social para que seja aceitável, permitindo que outros contribuintes alterem os próprios axiomas e

exigências de Arrow, após uma crítica fundamentada.

Esse foi o caminho positivo e construtivo que o trabalho pioneiro de Arrow abriu. No entanto, no que diz respeito a seus próprios axiomas, Arrow aprofundou drasticamente a melancolia preexistente ao estabelecer um resultado surpreendente — e extremamente pessimista — com alcance aparentemente ubíquo, que é agora conhecido como "teorema da impossibilidade de Arrow" (Arrow lhe deu um nome mais alegre: "teorema da possibilidade geral").[6] Trata-se de um resultado matemático de notável elegância e poder, o que mostra que mesmo algumas condições muito suaves de razoável sensibilidade das decisões sociais pretendidas pelos membros de uma sociedade não podem ser simultaneamente satisfeitas por qualquer processo de escolha social que seja descrito como racional e democrático (como Arrow caracteriza essas exigências, com alguma plausibilidade). Dois séculos depois do florescimento das ambições da racionalidade social no pensamento iluminista e nos escritos dos teóricos da Revolução Francesa, a disciplina das decisões democráticas racionais parecia estar inevitavelmente condenada, no momento mesmo em que surgia um mundo pacífico, pleno de um novo compromisso democrático, a partir do sangue coagulado da Segunda Guerra Mundial.[7]

O teorema pessimista de Arrow e um conjunto de novos resultados matemáticos que se seguiram a sua liderança pioneira, junto com as amplas discussões gerais produzidas por essa literatura em grande parte técnica, enfim tiveram um grande impacto construtivo sobre a disciplina da escolha social.[d] Isso obrigou os teóricos das decisões coletivas a investigar profundamente o que levou as exigências aparentemente razoáveis da prática sensivelmente democrática a produzir esses resultados de impossibilidade. Verificou-se também que, apesar das impossibilidades e dos impasses desse tipo poderem surgir com frequência considerável e incrível alcance, eles podem ser, na maioria dos casos, em grande parte resolvidos, tornando os processos de decisão social informacionalmente mais sensíveis.[8] As informações sobre comparações interpessoais de bem-estar e vantagens relativas revelam-se particularmente importantes nessa solução.[9]

A maioria dos procedimentos mecânicos de escolha política (como o voto e as eleições) ou de avaliação econômica (como a avaliação da renda nacional) pode

acomodar pouquíssima informação, exceto nas discussões que acompanhem esses exercícios. O resultado em si de uma votação revela tão somente que um candidato teve mais votos do que outro. Da mesma forma, o processo de agregação da renda nacional baseia-se apenas na informação sobre o que foi comprado e vendido por quais preços, e nada mais. E assim por diante. Se todas as informações que podemos inserir no sistema de avaliação ou tomada de decisão assumirem uma forma tão emaciada, então teremos de nos resignar aos resultados pessimistas. Mas para chegarmos a uma adequada compreensão das exigências da justiça, das necessidades de organização e instituições sociais, bem como da realização satisfatória das políticas públicas, teremos de buscar muito mais informações e provas analisadas e justificadas.

Kenneth Arrow se juntou a outros na busca por meios e formas de ampliar a base informacional da escolha social.[10] Na verdade, nos anos 1780 Condorcet também já havia apontado nessa direção em termos bem gerais.[11] Existe aqui uma estreita ligação motivacional com a apaixonada defesa de Condorcet da educação pública, especialmente da educação das mulheres; Condorcet foi um dos primeiros a enfatizar a importância da escolarização das garotas. Há também uma relação estreita com o profundo interesse de Condorcet em enriquecer as estatísticas sociais, e com seu compromisso com a necessidade de contínuas discussões públicas, uma vez que todas elas ajudam a promover o uso de mais informações nos processos de escolha pública e na exploração da justiça social.[12]

Voltarei a essas questões depois de considerar a natureza e as implicações da enorme diferença entre as formulações da teoria da escolha social, com seu foco em chegar a uma ordenação de realizações sociais alternativas, e a forma de integrar as teorias dominantes da justiça, que se concentram não no método de avaliar melhorias ou declínios da justiça, mas na identificação de arranjos sociais perfeitamente justos na forma de "instituições justas".

O ALCANCE DA TEORIA DA ESCOLHA SOCIAL

Por causa do aparente afastamento da teoria da escolha social formal de problemas de interesse imediato, muitos comentadores tendem a ver sua aplicabilidade como bastante limitada. A natureza intransigentemente

matemática da teoria da escolha social formal também contribuiu para esse sentido de afastamento da disciplina da escolha social da razão prática aplicável. Decerto, as interações reais entre a teoria da escolha social e a busca de interesses práticos tendem a ser significativamente desencorajadas por aquilo que é visto como um grande abismo entre os exigentes métodos formais e matemáticos, de um lado, e os argumentos públicos facilmente compreensíveis, do outro.

Não surpreende que a teoria da escolha social seja vista, por muitos comentadores, como estando em desvantagem, quanto à relevância prática, em comparação com a análise filosófica da justiça social. Mesmo que os escritos de Hobbes ou Kant ou Rawls demandem uma árdua deliberação e uma reflexão intrincada, suas mensagens centrais pareceram, em geral, muito mais fáceis de absorver e utilizar, em comparação com o que emerge da disciplina da teoria da escolha social. As principais teorias filosóficas da justiça, portanto, parecem estar para muitos mais próximas do mundo da prática do que a teoria da escolha social aspira estar.

Essa conclusão estará certa? Eu diria que não só está errada, mas que quase o oposto pode ser a verdade, pelo menos em um sentido importante. Há muitas características da teoria da escolha social das quais uma teoria da justiça pode se valer, como será discutido mais tarde, mas começo aqui apontando para o que é certamente um dos mais importantes contrastes entre a teoria da escolha social e as teorias dominantes da justiça. Como um método de avaliação, a teoria da escolha social está profundamente interessada na base racional dos juízos sociais e decisões públicas na escolha entre alternativas sociais. Os resultados do processo da escolha social assumem a forma de ordenações de diferentes estados de coisas desde um “ponto de vista social”, à luz das avaliações das pessoas envolvidas.[e] Isso é muito diferente de uma busca da alternativa suprema dentre todas as alternativas possíveis, na qual as teorias da justiça de Hobbes a Rawls e Nozick estão envolvidas[13]

A distinção é importante, por razões que já foram discutidas em capítulos anteriores. Uma abordagem transcendental não pode, por si só, responder a perguntas sobre como promover a justiça e comparar as propostas alternativas para ter uma sociedade mais justa, a não ser propor utopicamente dar um salto para imaginar um mundo perfeitamente justo. Na verdade, as respostas que uma

abordagem transcendental à justiça dá — ou pode dar — são completamente distintas e distantes do tipo de interesses que levam as pessoas a envolver-se nas discussões sobre a justiça e a injustiça no mundo (por exemplo, as iniquidades da fome, da pobreza, do analfabetismo, da tortura, do racismo, da submissão feminina, do encarceramento arbitrário ou da exclusão de tratamento médico, como características sociais que necessitam de reparação).

A DISTÂNCIA ENTRE O TRANSCENDENTAL E O COMPARATIVO

No entanto, por mais importante que esse contraste elementar seja, o afastamento formal da abordagem transcendental de juízos funcionais sobre a justiça em si não indica que a abordagem transcendental não seja a abordagem correta. Poderia muito bem haver alguma conexão menos óbvia, alguma relação entre o transcendental e o comparativo fazendo da abordagem transcendental a maneira certa de proceder em avaliações comparativas. Tal investigação deve ser realizada, mas a tentação de acreditar que qualquer teoria transcendental deve trazer em seu corpo algumas razões justificatórias que também ajudariam a resolver todas as questões comparativas não tem fundamento. Por coincidência, alguns teóricos transcendentais não só admitem que existe uma lacuna aqui, mas o fazem com tanto orgulho que afirmam ser loucura proceder a comparações secundárias (e de fato são secundárias da perspectiva puramente transcendental). Robert Nozick, por exemplo, contenta-se em exigir que todos os direitos libertários sejam satisfeitos (essa é *sua* imagem transcendental), mas descarta o problema dos *trade-offs* entre as falhas na satisfação dos diferentes tipos de direitos (ele faz pouco uso do que chama de “utilitarismo de direitos”).[14] Da mesma forma, não é fácil ver como o diagnóstico da perfeição nas estruturas de Hobbes, Locke ou Rousseau nos levaria a comparações decisivas entre as alternativas imperfeitas.

A história é mais complexa com Kant ou Rawls, pois sua elaborada argumentação sobre a identificação da solução transcendental de fato também oferece pistas para algumas — embora nem todas — questões comparativas. Por exemplo, a formulação de Rawls do princípio da diferença, um componente de seu segundo princípio de justiça, nos dá fundamento suficiente para ordenar

outras alternativas com relação às respectivas vantagens das pessoas em pior situação.[15] Ainda assim, isso não pode ser dito da outra parte do segundo princípio de Rawls, na qual diferentes violações da igualdade equitativa de oportunidades teriam de ser avaliadas por critérios sobre os quais Rawls não nos oferece nada como uma orientação definitiva. O mesmo pode ser dito das violações das liberdades, o que impossibilitaria a realização do primeiro princípio, uma vez que as liberdades são de tipos diferentes (como o próprio Rawls discute), e não está claro como as diferentes violações das liberdades seriam avaliadas comparativamente. Há diferentes maneiras de fazer isso, e Rawls não privilegia uma em relação às outras. Na verdade, de modo geral ele diz relativamente pouco sobre essa questão. E isso é, naturalmente, muito bom para os propósitos de Rawls, já que uma transcendental identificação não exige que essa questão comparativa posterior seja abordada. A teoria transcendental não precisa ser o que chamamos na Introdução de "teoria conglomerada" (resolvendo simultaneamente questões transcendentais e comparativas), e, mesmo que haja uma maior articulação na argumentação rawlsiana sobre questões comparativas do que em muitas outras teorias transcendentais, ainda resta um grande abismo. Rawls não necessita de uma teoria conglomerada para seus princípios de justiça (que identificam perfeitamente as instituições justas), e ele não oferece tal teoria.

Contudo, uma identificação transcendental não diz, por si mesma, alguma coisa sobre problemas comparativos, mesmo quando esses problemas não são explicitamente enfrentados? Não se encontram aí algumas conexões *analíticas*? Estaríamos sendo enganados por separações artificiais que não existem? Essas dúvidas demandam uma investigação séria. Há duas questões em particular a serem enfrentadas. Em primeiro lugar, poderia ser o caso de a identificação transcendental do arranjo perfeitamente justo automaticamente nos dizer como ordenar as outras alternativas também? Especificamente, podem as respostas às perguntas transcendentais também nos levar, de forma indireta, a avaliações comparativas da justiça como uma espécie de "subproduto"? Em particular, comparações da "distância da transcendência" à qual os diferentes arranjos sociais se encontram poderiam ser a base de tal avaliação comparativa? A abordagem transcendental poderia ser "suficiente" para resultar em muito mais

do que seu conteúdo formal sugere?

Segundo, se aqui existe uma pergunta sobre a suficiência, também há uma sobre a necessidade. Poderia ser o caso de a questão transcendental ("o que é uma sociedade justa?") ter de ser respondida, em primeiro lugar, como um requisito essencial, para uma teoria convincente e bem fundamentada da justiça *comparativa*, que de outra forma seria fundamentalmente disjuntiva e frágil? A abordagem transcendental, visando à identificação de um estado perfeitamente justo, também é *necessária* para juízos comparativos da justiça?

As crenças implícitas na suficiência ou na necessidade (ou em ambas) de uma abordagem transcendental para a avaliação comparativa tiveram claramente um papel poderoso na convicção generalizada de que a abordagem transcendental é crucial para toda a teoria da justiça.[16] Sem negar a relevância prática ou o interesse intelectual dos juízos comparativos, a abordagem transcendental pareceu ser, para muitos teóricos, um requisito fundamental de uma teoria bem fundamentada da justiça. As hipóteses da suficiência e da necessidade precisariam, portanto, de uma análise mais aprofundada para determinar o lugar substantivo das teorias transcendentais na filosofia política da justiça.

A ABORDAGEM TRANSCENDENTAL É SUFICIENTE?

Uma abordagem transcendental produz, como subproduto, conclusões relacionais prontas para serem elaboradas, de modo que a transcendência acabe nos dando muito mais do que sua forma ostensiva articula? Em particular, a especificação de uma sociedade totalmente justa é suficiente para nos dar ordenações de afastamentos da equidade com relação às distâncias comparativas desde a perfeição, de modo que uma identificação transcendental também implique, entre outras coisas, graduações comparativas?

A abordagem das distâncias comparativas, mesmo tendo uma plausibilidade aparente, na verdade não funciona. A dificuldade reside no fato de que existem diferentes características envolvidas na identificação das distâncias, relacionadas, entre outras distinções, com diferentes campos de afastamento, dimensões variadas de transgressões e diversas formas de pesagem das infrações distintas. A identificação da transcendência não produz nenhum meio de resolver esses

problemas para chegar a uma ordenação relacional dos afastamentos da transcendência. Por exemplo, em uma análise rawlsiana da sociedade justa, os afastamentos podem ocorrer em diversas áreas, incluindo a violação da liberdade, que, além disso, pode envolver diversas violações de liberdades distintas (muitas das quais figuram no amplo tratamento dado por Rawls à liberdade e sua prioridade). Também pode haver violações — de novo, provavelmente sob formas distintas — das exigências da equidade na distribuição dos bens primários (pode haver muitos afastamentos diferentes das exigências do "princípio da diferença").

Há muitas maneiras diferentes de avaliar a extensão de cada uma dessas discrepâncias e de avaliar o afastamento comparativo das distribuições reais em relação ao que os princípios da justiça plena exigiriam. Temos de considerar, ainda, afastamentos da igualdade processual (como a violação da igualdade equitativa de oportunidades ou recursos públicos), que figura no domínio das exigências rawlsianas de justiça (na primeira parte do segundo princípio). Pesar esses afastamentos processuais vis-à-vis inconveniências de padrões emergentes de distribuições interpessoais (por exemplo, as distribuições de bens primários), que também figuram no sistema rawlsiano, exigiria especificações distintas — possivelmente em termos axiomáticos — da importância ou significado relativo (ou "*trade-offs*", como são às vezes chamadas no vocabulário um tanto rude da avaliação multidimensional). Mas essas avaliações, por mais úteis que sejam, estão além do exercício específico de identificação da transcendência e de fato são os ingredientes básicos de uma abordagem "comparativa", e não "transcendental", da justiça. A caracterização da justiça impecável, mesmo que emergisse de forma clara, não implicaria delineamento algum de como os diversos afastamentos da justiça impecável seriam comparados e ordenados.

A ausência dessas implicações comparativas não é, obviamente, um constrangimento para uma teoria transcendental em si, visto como uma conquista independente. O silêncio relacional não é, em sentido algum, uma dificuldade "interna"; na verdade, alguns transcendentalistas puros podem se opor inteiramente até mesmo a flertar com graduações e avaliações comparativas, e muito provavelmente evitam completamente conclusões relacionais. Eles podem apontar, em particular, para seu entendimento de que

um arranjo social "correto" não deve, de modo algum, ser entendido como o arranjo social "melhor", o que poderia abrir as portas ao que às vezes é visto como o mundo intelectualmente escorregadio das avaliações graduadas na forma de "melhor" ou "pior" (ligado com o superlativo relacional "o melhor"). O caráter absoluto do "correto" transcendental — em comparação com a relatividade de "melhor" e "o melhor" — pode ou não ter em si um forte apelo fundamentado (abstenho-me de entrar nesse assunto aqui).[f] Mas isso, é claro, em nada ajuda — este é o ponto central nesse momento — em avaliações comparativas da justiça e, portanto, na escolha entre políticas alternativas.

Com efeito, os membros de qualquer comunidade política podem imaginar quão gigantesca e abrangente uma reorganização poderia ser, movendo-os de uma só vez até o ideal de uma sociedade plenamente justa. Uma teoria transcendental prática pode servir, nesse sentido, como um grande "manual completo" do revolucionário. Mas esse manual maravilhosamente radical não seria muito invocado nos reais debates sobre a justiça nos quais estamos sempre envolvidos. Perguntas sobre como reduzir as injustiças múltiplas que caracterizam o mundo tendem a definir o domínio de aplicação da análise da justiça; o salto para a perfeição transcendental não pertence a ele. Também é interessante notar aqui a questão analítica geral, já observada na Introdução: o diagnóstico da injustiça não exige uma identificação única da "sociedade justa", pois um diagnóstico unívoco das deficiências de uma sociedade — que apresenta, digamos, fomes coletivas em larga escala, analfabetismo generalizado ou desenfreada negligência médica — pode condizer com diferentes identificações de arranjos sociais perfeitamente justos em outros aspectos.

Mesmo que concebamos a transcendência não nos termos sem graduações dos arranjos sociais "corretos", mas nos termos graduais dos "melhores" arranjos sociais, a identificação do melhor por si mesma não nos diz muito sobre a classificação graduada completa, como comparar duas alternativas que não estão entre as melhores, nem especifica uma ordenação única cujo melhor arranjo está no topo; de fato, o mesmo melhor arranjo pode condizer com um grande número de diferentes ordenações situando-o no mesmo topo.

Para considerar uma analogia usada acima, o fato de uma pessoa julgar a *Mona Lisa* como a melhor pintura do mundo não revela como ela classificaria

um Picasso vis-à-vis um Van Gogh. A busca pela justiça transcendental pode ser um exercício intelectual atrativo em si, mas — independentemente de concebermos a transcendência quanto ao "correto" sem graduações ou no âmbito dos "melhores" de uma classificação graduada — ele não nos diz muito sobre os méritos comparativos de diferentes arranjos sociais.

A ABORDAGEM TRANSCENDENTAL É NECESSÁRIA?

Consideremos agora a hipótese de que a identificação do melhor, ou do direito, é necessária, ainda que não suficiente, para ordenar quaisquer duas alternativas com relação à justiça. No sentido usual de necessidade, esta seria uma possibilidade um pouco estranha. No exercício de fazer juízos comparativos em qualquer campo, a avaliação relativa de duas alternativas em geral tende a ser uma questão entre elas, sem que haja necessidade de solicitar a ajuda de uma terceira alternativa ("irrelevante"). Na verdade, não é nada óbvio, porque, ao fazermos o juízo de que um arranjo social X é melhor do que um arranjo alternativo Y, temos de invocar a identificação de alguma alternativa bastante diferente, digamos Z, o arranjo social "melhor" de todos (ou absolutamente "correto"). Ao argumentarmos em favor da superioridade de um Van Gogh em relação a um Picasso, não precisamos nos enfurecer para identificar a pintura mais perfeita do mundo, a que superaria os Van Gogh e os Picasso e todas as outras pinturas do mundo.

No entanto, poderíamos pensar que a analogia com a estética é problemática, pois uma pessoa pode não ter nenhuma ideia de uma pintura perfeita, da mesma maneira que a ideia da "sociedade justa" pareceu a muitos como claramente identificável, dentro de teorias transcendentais da justiça. (Discutirei em breve que a existência de uma alternativa melhor — ou inviolada — realmente não é garantida mesmo que por uma ordenação de realizações relativas de justiça tão completa quanto possível, mas continuarei, por enquanto, pressupondo que essa identificação pode ser feita.) A possibilidade de haver uma alternativa identificavelmente perfeita não indica que seja necessário, ou mesmo útil, fazer referência a ela ao julgar os méritos relativos de duas outras alternativas; por exemplo, podemos de fato estar dispostos a aceitar, com grande certeza, que o

monte Everest é a maior montanha do mundo, completamente imbatível, quanto a sua estatura, por qualquer outro pico, mas essa compreensão não é nem necessária nem particularmente útil para comparar as alturas dos picos, digamos, do monte Kilimanjaro e do monte McKinley. Haveria algo profundamente estranho em uma crença geral de que uma comparação entre duas quaisquer alternativas não pode ser feita de forma sensata sem uma identificação prévia de uma alternativa suprema. Não há aí nenhuma conexão analítica.

JUÍZOS COMPARATIVOS IDENTIFICAM A TRANSCENDÊNCIA?

Assim, a identificação transcendental não é necessária nem suficiente para chegar a juízos comparativos de justiça. Devemos, como sempre, examinar um terceiro tipo de conexão que possa, concebivelmente, conectar o comparativo ao transcendental. Pode ser o caso de as ordenações comparativas das diferentes alternativas deverem *inter alia* também ser capazes de identificar o arranjo social transcendentalmente justo? Será que o transcendental resulta de forma invariável da plena utilização do comparativo? Se esse é o caso, podemos plausivelmente argumentar que, em certo sentido um tanto fraco, a tratabilidade da alternativa transcendental é necessária. Isso não implica, naturalmente, a necessidade de passarmos para avaliações comparativas pela abordagem transcendental, mas dá, pelo menos, à identificação transcendental a presença necessária na teoria da justiça, no sentido de que, se a questão transcendental não puder ser respondida, então deveremos concluir que tampouco poderemos responder plenamente à questão comparativa.

Uma sequência de comparações binárias invariavelmente nos levaria ao melhor de todos? Essa pressuposição tem algum fundamento, uma vez que o superlativo poderia de fato parecer ser o natural ponto final de uma comparação robusta. Mas essa conclusão seria, em geral, um *non sequitur*. Na verdade, apenas para uma ordenação "bem-ordenada" (por exemplo, uma ordenação completa e transitiva de um conjunto finito) é que podemos ter certeza de que o conjunto de comparações binárias também deve sempre identificar uma alternativa "melhor".

Portanto, temos de perguntar: como a avaliação deve ser para que seja um método sistemático? Na abordagem "totalizante" que caracteriza o padrão das

teorias da justiça, incluindo a de Rawls, a incompletude tende a aparecer como um fracasso, ou pelo menos como um sinal da natureza inacabada do exercício. Na verdade, a sobrevivência da incompletude às vezes é vista como um defeito de uma teoria da justiça, o que põe em dúvida as afirmações positivas que essa teoria faz. Com efeito, uma teoria da justiça que abre espaço sistemático para a incompletude pode nos permitir chegar a juízos bastante firmes e fortemente relevantes (por exemplo, sobre a injustiça da continuidade das fomes coletivas em um mundo de prosperidade, ou da persistente e grotesca subjugação das mulheres, e assim por diante), sem ter de encontrar avaliações altamente diferenciadas de cada arranjo político e social em comparação com todos os outros arranjos (por exemplo, abordando questões como: exatamente quanto imposto deve incidir sobre a venda de gasolina em determinado país, por razões ambientais?).

Discuti em outro lugar por que uma teoria sistemática e metódica da avaliação fundamentada, incluindo a avaliação da justiça social, não precisa assumir uma forma "totalizante".[g] A incompletude pode ser do tipo que dura por várias razões, incluindo as lacunas intransponíveis de informação e a insolubilidade de juízos envolvendo considerações diversas que não podem ser totalmente eliminadas, mesmo com a informação completa. Por exemplo, pode ser difícil resolver as reivindicações conflitantes que resultam de diferentes considerações de equidade, das quais um caso muito especial é o escolhido por Rawls na forma do *maximin* lexicográfico, que dá prioridade total ao mais minúsculo dos ganhos do grupo na pior situação, mesmo quando isso implica prejuízos enormes para os grupos menos desfavorecidos, mas cuja situação é ruim, sobre os quais podem ser tomadas diversas posições razoáveis por observadores imparciais. Também pode haver vários compromissos razoáveis para pesar pequenos ganhos em liberdade, que é a prioridade no primeiro princípio de Rawls, em relação a reduções da desigualdade econômica — não importa quão grandes estas sejam. A importância de reconhecer a pluralidade de razões de justiça já foi discutida anteriormente neste livro, e essa questão será examinada mais detalhadamente em capítulos posteriores.

Ainda assim, apesar dessa ambiguidade durável, podemos ainda ser capazes de concordar prontamente de que há uma clara falha social envolvida nas fomes

coletivas persistentes ou nas generalizadas exclusões do acesso ao atendimento médico, o que exige uma solução urgente (gerando, dessa forma, um avanço da justiça), inclusive depois de considerar os custos envolvidos. Da mesma forma podemos reconhecer a possibilidade de que, em certa medida, as liberdades de diferentes indivíduos conflitem entre si (de modo que seja difícil executar ajustes finos das exigências de "igual liberdade"), e ainda assim concordar que a tortura de prisioneiros organizada pelo governo, ou a prisão arbitrária de pessoas acusadas sem acesso a processos judiciais, é uma injusta violação da liberdade que exige uma retificação urgente.

Há uma consideração adicional que pode funcionar fortemente no sentido de dar espaço político para a incompletude dos juízos sobre a justiça social, mesmo que seja o caso de cada pessoa ter uma ordenação completa dos arranjos sociais possíveis. Já que uma teoria da justiça, na forma padrão, invoca um acordo entre diferentes partes (por exemplo, o acordo unânime buscado na "posição original" na estrutura rawlsiana), a incompletude também pode surgir a partir da possibilidade de que pessoas distintas continuem a ter diferenças nas avaliações (o que não é incompatível com seu acordo sobre um grande número de juízos comparativos). Mesmo depois de os interesses pelo próprio benefício e as prioridades pessoais serem de algum modo "desconsiderados", através de dispositivos como o "véu de ignorância", eventualmente podem restar visões conflitantes sobre as prioridades sociais, por exemplo, na ponderação das reivindicações de necessidades em relação aos direitos sobre os frutos do próprio trabalho (como no exemplo das três crianças discutindo sobre a utilização de uma flauta).

Mesmo quando todas as partes envolvidas têm suas próprias ordenações completas de justiça e estas não são congruentes, a "interseção" entre as ordenações — isto é, as crenças *compartilhadas* das diferentes partes — produzirá uma ordenação parcial, com diferentes graus de articulação (dependendo do grau de semelhança entre as ordenações).[17] A aceitabilidade da incompletude avaliativa é sem dúvida um assunto central em toda teoria da escolha social, e é relevante para as teorias da justiça também, apesar de a "justiça como equidade" rawlsiana e outras teorias similares firmemente afirmarem (e *é* uma afirmação, em vez de algo de fato estabelecido pelos argumentos

apresentados) que um acordo pleno com certeza surgirá na "posição original" e em outros formatos afins.

Dessa forma, por razões tanto de avaliações individuais incompletas como de congruência incompleta entre as avaliações de indivíduos diferentes, a incompletude persistente pode ser uma característica resistente dos juízos de justiça social. Isso pode ser problemático para a identificação de uma sociedade perfeitamente justa, dificultando a derivação de conclusões transcendentais.[h] E, no entanto, essa incompletude não nos impedirá de julgar comparativamente a justiça em um grande número de casos — nos quais haja um acordo equânime quanto a ordenações binárias específicas — sobre como melhorar a justiça e reduzir a injustiça.

Assim, o hiato entre as abordagens relacional e transcendental da justiça parece ser bastante abrangente. Apesar de seu próprio interesse intelectual, a pergunta "o que é uma sociedade justa?" não é, como sustentei, um bom ponto de partida para uma teoria da justiça que seja útil. A isso temos de adicionar a conclusão de que ela pode não ser um ponto final plausível. Uma teoria sistemática da justiça comparativa não precisa de uma resposta (nem necessariamente a produz) para a pergunta "o que é uma sociedade justa?".

A ESCOLHA SOCIAL COMO ESTRUTURA ARGUMENTATIVA

Quais são, então, os pontos de relevância da teoria da escolha social para a teoria da justiça? Existem muitas ligações, mas vou concentrar-me aqui em sete pontos de contribuição significativa, além do foco nas realizações sociais (já discutido).[18]

1) Focalizar as comparações, e não apenas o transcendental

Talvez a contribuição mais importante da abordagem da escolha social para a teoria da justiça é seu interesse nas avaliações comparativas. Essa estrutura relacional, ao invés de transcendental, concentra-se na razão prática por trás daquilo que deve ser escolhido e em quais decisões devem ser tomadas, em vez de especular sobre a aparência de uma sociedade perfeitamente justa (sobre a qual pode ou não haver acordo). Uma teoria da justiça deve ter algo a dizer sobre

as escolhas que de fato são oferecidas, e não apenas nos manter absortos em um mundo imaginado e implausível de imbatível magnificência. Como já discuti esse contraste bastante extensamente, não vou comentá-lo mais aqui.

2) Reconhecer a pluralidade inescapável de princípios concorrentes

A teoria da escolha social tem reconhecido consideravelmente a pluralidade de razões, todas elas exigindo nossa atenção quando consideramos questões de justiça social, e podendo por vezes conflitar umas com as outras. Essa pluralidade inescapável pode ou não levar a uma impossibilidade, gerando um impasse, mas a necessidade de levar em conta a possibilidade de conflitos duradouros de princípios não elimináveis pode ser muito importante na teoria da justiça. Nos capítulos que se seguem, essa pluralidade será mais bem explorada.

3) Permitir e facilitar o reexame

Outra característica de alguma importância é a forma como a teoria da escolha social abre espaço de forma persistente para a reavaliação e análise mais aprofundadas. Com efeito, uma das principais contribuições de resultados, como o teorema da impossibilidade de Arrow, é demonstrar que os princípios gerais de decisões sociais, que inicialmente parecem plausíveis, podem se revelar bastante problemáticos, uma vez que podem de fato conflitar com outros princípios gerais que também parecem, pelo menos inicialmente, plausíveis.

Com frequência concebemos, mesmo que apenas implicitamente, a plausibilidade dos princípios em uma série de casos específicos que concentram nossa atenção nessas ideias — a mente humana com bastante frequência não consegue compreender o imenso alcance dos princípios gerais. Mas, uma vez que os princípios são formulados em termos irrestritos, cobrindo *inter alia* um grande número de casos além dos que motivaram nosso interesse nesses princípios, podemos deparar com dificuldades não previstas anteriormente, quando assinamos, por assim dizer, o cheque em branco. Temos então de decidir o que abandonar e por quê. Alguns podem achar que a teoria da escolha social é demasiado permissiva e indecisa (Condorcet viu seus resultados como o início de uma discussão, e não o fim dela), mas a alternativa, bem exemplificada pelas teorias dominantes da justiça, como as de Rawls e Nozick, de inflexível

insistência em regras rigorosas e altamente exigentes não dá à ideia de justiça o que lhe é devido.

4) Permitir soluções parciais

A teoria da escolha social permite a possibilidade de que mesmo uma teoria completa de justiça produza ordenações incompletas de justiça. Na verdade, a incompletude em muitos casos pode ser "assertiva", produzindo afirmações como x e y *não podem* ser ordenados em termos de justiça. Isso contrasta com uma incompletude que é aceita como tentativa, enquanto aguardamos — ou trabalhamos nesse sentido — a conclusão, com base em mais informações, ou em um exame mais penetrante, ou usando alguns critérios complementares.

A teoria da justiça tem de dar espaço aos dois tipos de incompletude, a assertiva e a tentativa. A incompletude tentativa pode refletir dificuldades operacionais, mais do que algum impasse profundo conceitual ou valorativo. Os problemas operacionais podem dizer respeito à limitação do conhecimento, ou à complexidade do cálculo, ou a outras barreiras práticas na aplicação (considerações desse tipo são esclarecedoras e poderosamente exploradas por Herbert Simon, levando a sua importante noção de "racionalidade limitada").[19] Mesmo quando a incompletude é tentativa nesse sentido, ela ainda pode ser resistente o suficiente para exigir a incorporação a uma teoria funcional da justiça, combinada com um espaço para o reexame e a possível extensão. Em comparação, com a incompletude assertiva a natureza parcial da solução é parte integrante das conclusões promovidas por uma teoria da justiça, mesmo que essa própria teoria permaneça aberta ao escrutínio e à revisão adicionais.

5) Permitir a diversidade de interpretações e inputs

A estrutura formal da teoria da escolha social, que muitas vezes assume a forma de uma exploração das ligações funcionais, guiadas por conjuntos de axiomas, entre as ordenações e prioridades individuais, por um lado, e as conclusões sociais, por outro, está aberta a interpretações alternativas. Por exemplo, dentro da disciplina há um interesse considerável na distinção entre a agregação dos interesses individuais e a dos juízos individuais.[20]

A voz de uma pessoa pode contar porque seus interesses estão envolvidos ou

porque seu raciocínio e juízo podem iluminar a discussão. Além disso, o juízo de uma pessoa pode ser visto como importante, quer porque ela é uma das partes diretamente envolvidas (isso pode ser chamado de "direito de um membro"), quer porque a perspectiva dessa pessoa e as razões por trás dela trazem insight e discernimento importantes para a avaliação, e há uma razão para ouvir essa avaliação, seja ou não essa pessoa uma parte diretamente envolvida (isso pode ser chamado de "relevância para o esclarecimento").[21] No universo rawlsiano da justiça como equidade, é o direito de um membro que parece receber toda a atenção em nível político (embora Rawls conceba a posição original com o objetivo de reduzir a influência dos interesses no próprio benefício de cada membro na escolha dos princípios de justiça), enquanto na abordagem defendida por Adam Smith, que invoca "espectadores imparciais", vozes distantes podem receber um lugar muito importante devido a sua relevância para o esclarecimento, por exemplo, para evitar o paroquialismo de perspectivas locais. Esse contraste será explorado mais detalhadamente no capítulo 6.

Às vezes, as chamadas ordenações e prioridades "individuais" podem ser vistas não como aquelas de pessoas distintas, mas de diferentes abordagens da mesma pessoa para as questões decisórias envolvidas, que poderiam, todas elas, merecer certo respeito e atenção. Outra variação refere-se à possibilidade de que as ordenações individuais podem não ser, de modo algum, de preferências individuais (em qualquer um de seus vários sentidos), como normalmente é pressuposto na teoria da escolha social dominante, mas diversas ordenações geradas por diferentes tipos de argumento. Em geral, a teoria da escolha social como disciplina está interessada em chegar a juízos globais para a escolha social baseados em uma diversidade de perspectivas e prioridades.

6) Enfatizar a articulação e a argumentação precisas

Há certo mérito geral na explicitação dos axiomas completamente especificados e nas derivações cuidadosamente estabelecidas, o que torna mais fácil ver o que está sendo pressuposto e exatamente o que é implicado. Visto que as demandas ligadas à busca da justiça na discussão pública, e às vezes até nas teorias da justiça, muitas vezes deixam uma margem considerável para uma articulação mais clara e uma defesa mais ampla, essa explicitação pode

proporcionar, ela mesma, alguma contribuição.

Considere, por exemplo, a alegação rawlsiana de que, na posição original, surgirá um contrato com as prioridades que Rawls especifica, incluindo a prioridade total da liberdade conforme seu primeiro princípio, e a prioridade condicional dos interesses do grupo mais pobre, julgados pela dotação de bens primários, conforme seu segundo princípio.[i] Mas há outros contratos alternativos que também têm apelo, e sobre isso pode ou não haver algum acordo claro mesmo nas circunstâncias da posição original. A convicção de Rawls de que seus dois princípios emergiriam por unanimidade na posição original não é apoiada por qualquer tipo de argumento definitivo, e nem está totalmente claro quais premissas normativas levariam a alguma escolha exata ou seriam compatíveis com ela. Na verdade, uma série de investigações bastante detalhadas na teoria da escolha social realmente identificou a base axiomática dessas pressuposições rawlsianas[22] e ajudou a esclarecer o objeto dos debates. Mesmo que as correspondências axiomáticas não resolvam a difícil questão de ter certeza sobre o que deve ser escolhido, elas mostram as linhas sobre as quais os debates normativos podem proveitosamente prosseguir.

Dada a natureza complexa dos valores humanos e da argumentação social, pode ser difícil capturá-los com frequência em termos axiomáticos precisos; ainda assim, a necessidade de explicitação, na medida em que possa ser alcançada, precisa ter muito mérito dialógico. Quão longe avançar na axiomatização não pode deixar de ser, em grande medida, uma questão de ajuizar as reivindicações concorrentes de caracterização precisa, por um lado, e a necessidade de se levar em conta, por outro, as complexidades que, mesmo podendo ser de difícil axiomatização, são considerações significativas cuja discussão em termos mais gerais — e um pouco mais informais — pode ser proveitosa. A teoria da escolha social pode desempenhar um importante papel de esclarecimento nesse processo interativo.

7) Especificar o papel da argumentação pública

Mesmo que a teoria da escolha social tenha sido iniciada por vários matemáticos, a temática teve uma estreita associação com a defesa de razão pública. Os resultados matemáticos podem ser inputs na discussão pública, como

Condorcet, ele mesmo um matemático de renome, queria que fossem. Os resultados de impossibilidade, incluindo o paradoxo do voto identificado por Condorcet e o teorema da impossibilidade muito mais abrangente estabelecido por Arrow, são em parte concebidos como contribuições para um debate público sobre como esses problemas podem ser enfrentados e quais variações devem ser contempladas e escrutinizadas.[j]

Considere outro teorema da impossibilidade da teoria da escolha social ("a impossibilidade do liberal paretiano"), que mostra a incompatibilidade da mínima insistência na liberdade dos indivíduos em suas respectivas vidas pessoais com respeito a preferências unânimes de todos em relação a qualquer outra escolha.[23] Esse resultado, que apresentei em 1970, foi seguido por uma vasta literatura sobre a natureza e as causas desse resultado de impossibilidade e, é claro, sobre suas implicações.[24] Isso leva particularmente ao escrutínio crítico da relevância da preferência (deixando claro que o argumento por trás de uma preferência, mesmo quando ela é sustentada por unanimidade, pode fazer a diferença), bem como à maneira correta de capturar o valor da liberdade e do liberalismo na escolha social. (Essas questões serão discutidas no capítulo 14.) Leva ainda a discussões sobre a necessidade de as pessoas respeitarem reciprocamente os direitos sobre suas próprias vidas pessoais, pois o resultado também depende de uma condição chamada "domínio universal", que torna qualquer conjunto de preferências individuais igualmente admissível. Se acontecer de, por exemplo, a fim de salvaguardar as liberdades de todos, cultivarmos a tolerância recíproca de nossos respectivos valores, então essa é uma justificação com base na razão pública para cultivarmos a tolerância.[25] O que é, formalmente, um mero resultado de impossibilidade pode então ter implicações para vários tipos de argumentação pública, incluindo o questionamento do estatuto normativo das preferências, a compreensão das exigências da liberdade e a necessidade de reexaminar as normas de argumentação e comportamento.[26]

A DEPENDÊNCIA MÚTUA ENTRE REFORMA INSTITUCIONAL E MUDANÇA COMPORTAMENTAL

Como discutido anteriormente, existe uma relação de mão dupla entre o incentivo dado para repensar o comportamento por razões de justiça social e a necessidade institucional de avançar na busca da justiça social, tendo em conta os parâmetros comportamentais em uma sociedade. Por exemplo, a insistência de Condorcet na importância da educação das mulheres estava ligada, entre outras coisas, ao seu reconhecimento da necessidade de ouvir as vozes das mulheres nos assuntos públicos, bem como na vida familiar e social. O papel das vozes das mulheres pode, por sua vez, levar-nos a dar prioridade, nas políticas públicas, à educação das mulheres como parte da promoção da justiça na sociedade, tanto por seus benefícios diretos como por suas consequências indiretas.

O papel da educação e do esclarecimento é fundamental para a abordagem de Condorcet da sociedade. Considere, por exemplo, sua visão nuançada sobre o problema da população, em contraste com a preocupação resoluta de Malthus com o fracasso da racionalidade humana em deter a maré. Condorcet antecedeu Malthus em apontar a séria possibilidade de superpopulação no mundo se a taxa de crescimento não desacelerasse, uma observação da qual o próprio Robert Malthus partiu, como ele mesmo reconheceu, quando desenvolveu sua própria teoria alarmista da catástrofe populacional.

No entanto, Condorcet também decidiu que uma sociedade mais educada, com esclarecimento social, discussões públicas e uma educação mais ampla das mulheres, reduziria drasticamente a taxa de crescimento populacional e poderia até mesmo deter o crescimento ou revertê-lo — uma linha de análise que Malthus negou completamente e sobre a qual ele criticou Condorcet por sua ingenuidade.[k] Hoje, no momento em que a Europa luta com o medo da contração da população, em vez da explosão, e em todo o mundo acumulam-se evidências sobre os efeitos dramáticos da educação em geral, e da educação das mulheres em especial, na redução da taxa de crescimento da população, a valorização de Condorcet do esclarecimento e da compreensão interativa tem recebido uma confirmação muito maior do que o terrível cinismo de Malthus, que negou o papel da razão humana irrestrita na redução do tamanho das famílias.[27] A ênfase de Condorcet no papel da argumentação individual e pública nas decisões das famílias e nos processos sociais está bem patente na base teórica da teoria da escolha social como uma abordagem geral.

Na verdade, a ligação fundamental entre a argumentação pública, por um lado, e as demandas de decisões sociais participativas, por outro, é fundamental não apenas para o desafio prático de tornar a democracia mais efetiva, mas também para o problema conceitual de basear uma ideia devidamente articulada de justiça social nas exigências da escolha social e da equidade. Ambos os exercícios têm um lugar importante na tarefa na qual esta obra está envolvida.

---

a. A Índia estava cheia de heterodoxia intelectual naquela época, aproximadamente o período no qual os grandes épicos, o *Ramayana* (em particular, o *Valmiki Ramayana*) e o *Mahabharata*, foram compostos, que são datados entre o século VII e o V a.C. A gigantesca heterodoxia de crenças e argumentações nos épicos é discutida em meu prefácio à nova edição da Clay Sanskrit Library do *Valmiki Ramayana*, org. Richard Gombrich e Sheldon Pollock (a ser publicada pela New York University Press). Essa foi também a época em que os ensinamentos rebeldes de Gautama Buda e Mahavira Jain, do século VI a.C., ofereceram um enorme desafio à ortodoxia religiosa dominante.

b. Como será discutido mais adiante (no capítulo 15), foi sob influência grega que os indianos deram início a suas próprias experiências com a governança democrática na administração municipal. Por outro lado, os gregos também se envolveram bastante com as ideias e a filosofia indianas, muitas vezes de forma um pouco romantizada. Sobre as semelhanças entre as filosofias grega e indiana desse período, ver o excelente estudo de Thomas McEvilley, *The shape of ancient thought: comparative studies in Grek and Indian philosophies* (Nova York: Allworth Press, 2002). Algumas das semelhanças podem ter sido geradas de forma independente, mas há também grandes áreas de influência e interação. Um importante estudo, infelizmente ainda não publicado, é John Mitchener, "India, Greece and Rome: east-west contacts in classical times", mimeo. (Calcutá, Índia: Gabinete do Alto Comissário Adjunto Britânico, 2003).

c. Algumas dessas limitações já foram discutidas, e outras serão retomadas nos capítulos a seguir. O último item dessa lista de omissões e missões tem recebido atenção na literatura padrão, de forma um tanto estilizada, através do reconhecimento da necessidade de teorias que lidem com condições "não ideais". Os outros itens, no entanto, não são proveitosamente entendidos quanto à distinção entre teorias "ideais" e "não ideais", mas não necessitam ser varridos para baixo do mesmo tapete. O alcance e os limites da "teoria ideal" são instigados em um simpósio esclarecedor: "Social justice: ideal theory, non-ideal circumstances", in *Social Theory and Practice*, 34, jul. 2008, conduzido por Ingrid Robeyns e Adam Swift.

d. As conexões motivacionais e analíticas entre os teoremas da impossibilidade e as divergências construtivas que surgiram são discutidas em minha Conferência Nobel "The possibility of social choice", *American Economic Review*, 89, 1999, e em *Le Prix Nobel 1998* (Estocolmo, Nobel Foundation, 1999). As relações matemáticas envolvidas são analisadas minuciosamente em meu *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), e "Social choice theory", in K. J. Arrow e M. Intriligator (orgs.), *Handbook of mathematical economics*, v. 3 (Amsterdam: North-Holland, 1986).

e. Como será discutido em breve, as ordenações individuais, que servem como inputs informacionais no

processo, podem ser interpretadas de muitas maneiras diferentes, e essa versatilidade é importante para o alcance da teoria da escolha social e sua capacidade de adaptar o formato da escolha social aos vários problemas de avaliação social. Consultar *Social choice re-examined*, org. Kenneth Arrow, Amartya Sen e Kotaro Suzumura (Londres: Macmillan, 1997); *Handbook of social choice and welfare*, v. 1, org. Kenneth Arrow, Amartya Sen e Kotaro Suzumura (Amsterdam e Oxford: Elsevier, 2002; v. 2, Amsterdam: North-Holland, 2010); *The handbook of rational and social choice*, org. Paul Anand, Prasanta K. Pattanaik e Clemens Puppe (Oxford: Oxford University Press, 2009).

f. Ver, no entanto, Will Kymlicka, "Rawls on teleology and deontology", *Philosophy and Public Affairs*, 17, verão de 1988.

g. Essa foi uma característica central da abordagem da teoria da escolha social que tentei desenvolver em meu livro *Collective choice e social welfare* (1970). A questão é revisitada, com resposta a críticas, em alguns de meus ensaios recentes, incluindo: "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997; "The possibility of social choice", *American Economic Review*, 89, 1999; e "Incompleteness and reasoned choice", *Synthese*, 140, 2004. Ver também a resposta de Isaac Levi a este último, in "Amartya Sen", no mesmo número de *Synthese*, e seu importante livro, *Hard choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

h. De um ponto de vista matemático, deve-se reconhecer que uma ordenação transitiva mas incompleta de um conjunto finito invariavelmente produzirá um ou mais elementos "maximais", no sentido de haver uma ou mais alternativas não dominadas por qualquer outro elemento. Um conjunto maximal não deve, contudo, ser confundido com um conjunto dos "melhores" elementos, pois a maximalidade não garante a existência de um melhor elemento (mas só a de um elemento que não é pior do que qualquer outro). Sobre a relevância abrangente da distinção entre maximalidade (necessária para uma escolha aceitável) e otimalidade (necessária para fazer uma escolha perfeita), ver meu "Internal consistency of choice", *Econometrica*, 61, 1993, e "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997. A natureza fundamental da distinção matemática envolvida pode ser vista em N. Bourbaki, *General topology*, partes I e II, tradução para o inglês (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966), e *Theory of sets* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1968).

i. Rawls apresenta vários argumentos em seu *A theory of justice* (1971) sobre o porquê de esses princípios terem apelo na posição original, e os apoia com argumentos mais abrangentes em seus últimos escritos, especialmente em *Political liberalism* (1993).

j. Uma grande contribuição para esclarecer o papel e a importância do argumento público foi feita pelas obras de James Buchanan e pela escola da "Escolha Pública", da qual ele foi o pioneiro. Ver James Buchanan, "Social choice, democracy, and free markets" e "Individual choice in voting and the market", ambos artigos publicados no *Journal of Political Economy*, 62, 1954. Ver também seu livro *Liberty, market and the state* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986), e, em conjunto com Gordon Tullock, *The calculus of consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

k. Ver Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, o Marquês de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (para reimpressões posteriores desse volume, ver *Oeuvres de Condorcet*, v. 6 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847; recentemente reeditado, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968); Thomas Robert Malthus, *Essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society with remarks on the speculation of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers* (Londres: J. Johnson, 1798; na edição Penguin Classics, org. Anthony Flew, *An essay on the principle of population.* Harmondsworth: Penguin Books, 1982).

5. Imparcialidade e objetividade

A Bastilha, grande fortaleza real e prisão em Paris, foi tomada de assalto em 14 de julho de 1789. Como a revolução ganhou força, a Assembleia Nacional francesa aprovou a "Declaração dos direitos do homem" em agosto e, em novembro, proibiu qualquer de seus membros a aceitar um cargo no governo de Luís XVI. Será que Edmund Burke, que falou com tanta simpatia para os indianos oprimidos sob o domínio da Companhia das Índias Orientais (como foi discutido na Introdução) e que falou para os americanos subjugados em sua própria revolução, em 1776, saudou imediatamente a Revolução Francesa? Ele foi solidário com a Revolutionary Society, que, em sua famosa reunião em Londres, em novembro de 1789, felicitou a Assembleia Nacional francesa por seu compromisso radical? A resposta é não. Burke se opôs completamente à Revolução Francesa e inequivocamente a denunciou no Parlamento em Londres em um discurso em fevereiro de 1790.

Burke era um whig, mas sua posição sobre a Revolução Francesa foi claramente conservadora. Na verdade, sua avaliação dessa revolução o levou à formulação de uma das declarações fundamentais da filosofia conservadora moderna, em suas *Reflexões sobre a Revolução em França*. No entanto, não há conflito entre ela e a posição radical de Burke sobre a Índia, que foi, em um nível básico, igualmente conservadora, uma vez que Burke lamentava, entre outras coisas, a destruição da velha ordem social indiana e de uma sociedade que funcionava. Consistentemente com sua inclinação conservadora, Burke era contra a turbulência causada pelo novo domínio britânico na Índia, e também contra a turbulência que ocorria na França. No pensamento classificatório de

hoje, a primeira posição (a de Burke sobre o domínio britânico na Índia) pode parecer de "esquerda", enquanto a segunda (a de Burke sobre a Revolução Francesa) seria considerada de "direita", mas elas se encaixam perfeitamente com relação aos próprios princípios de Burke e são bem coerentes.

E quanto à Guerra de Independência dos Estados Unidos? Sobre ela, Burke seguramente não era conservador; ele apoiava a revolução na América, e era favorável à grande mudança. Como isso se encaixa? Penso que é um erro tentar interpretar as diferentes decisões que uma pessoa assume sobre uma variedade de assuntos díspares referentes a apenas uma ideia classificatória — nesse caso, o conservadorismo. Isso se aplica particularmente a Burke, que tinha um intelecto de grande alcance e estava envolvido com muitas considerações diferentes, e que poderia chamar a atenção para uma série de características distintas. Mas também se aplica a um conjunto de diferentes razões para a justiça que pesam sobre qualquer acontecimento individual. Seria absurdo tentar explicar as atitudes de Burke em relação a diversos eventos em todo o seu mundo do século XVIII levando em conta uma *única* inclinação — conservadora, radical ou qualquer que seja.

E mesmo no caso da Revolução Americana houve um elemento fortemente conservador na visão a favor dos Estados Unidos que Burke apoiou. Mary Wollstonecraft, a ativista radical britânica e adiantada pensadora feminista, fez algumas questões perspicazes a Burke, não muito tempo depois de seu discurso no Parlamento denunciando a Revolução Francesa. Sua crítica apareceu em um livro na forma de uma longa carta: incluiu uma crítica à posição de Burke, e não apenas sobre a Revolução Francesa, mas também sobre a Revolução Americana, que ele apoiou. Em uma observação aparentemente intrigante, Wollstonecraft escreveu: "Com base em que princípio o sr. Burke poderia defender a independência americana, isso não consigo conceber".[a] Sobre o que a radical Mary Wollstonecraft estaria falando ao criticar Burke por seu apoio à Revolução Americana?

Wollstonecraft estava falando, de fato, sobre a inadequação de uma defesa da liberdade na qual se separam algumas pessoas cuja liberdade e independência devem ser valorizadas e protegidas, deixando inalterada a difícil situação das outras. Wollstonecraft se opunha ao silêncio de Burke sobre os direitos dos escravos

americanos ao mesmo tempo que defendia a liberdade da população *não escrava* que clamava pela independência. Eis o que ela disse:

> todo o teor de seus [de Burke] argumentos plausíveis apoia a escravidão sobre um fundamento eterno. Permitindo que sua reverência servil à Antiguidade e a prudente atenção ao interesse próprio tenham a força na qual ele insiste, o comércio de escravos nunca deveria ser abolido; e já que nossos antepassados ignorantes, que não compreenderam a dignidade nativa do homem, sancionaram um tráfego que ultraja cada sugestão da razão e da religião, precisaríamos nos submeter ao costume desumano e chamar um atroz insulto à humanidade de amor por nosso país e de uma adequada submissão às leis pelas quais nossa propriedade é garantida.[1]

A escravidão seria abolida nos Estados Unidos muito mais tarde que no Império Britânico: ela aconteceria somente após a Guerra Civil nos anos 1860. A crítica de Wollstonecraft à visão de Burke sobre a Revolução Americana pode ser vista, em retrospectiva, como indo além das questões de consistência teórica. Com efeito, os Estados Unidos levou seu tempo para compreender a anomalia que comprometia seriamente o compromisso do país com a liberdade para todos: o tratamento concedido aos escravos. Na verdade, mesmo o presidente Abraham Lincoln não tinha inicialmente exigido direitos políticos e sociais para os escravos — apenas alguns direitos mínimos, relativos à vida, à liberdade e aos frutos do trabalho — e isso ocorria setenta anos após Mary Wollstonecraft ter inequivocamente indicado as contradições na retórica da liberdade nos Estados Unidos.

A principal observação que Mary Wollstonecraft faz aqui, como em outros lugares, é que não é sustentável uma defesa da liberdade dos seres humanos que separa algumas pessoas cujas liberdades importam de outras, que não devem ser incluídas nessa categoria privilegiada.[b] Dois anos após sua carta a Burke, Wollstonecraft publicou o segundo de seus dois tratados sobre os direitos humanos, *A vindication of the rights of woman*.[2] Um dos temas que atravessam esse segundo volume é que não podemos defender nossa posição a favor dos direitos dos homens, sem assumir um interesse semelhante nos direitos das mulheres. Um de seus pontos centrais aqui, como em outros lugares, é que a justiça, por sua própria natureza, tem de ter um alcance universal, em vez de ser aplicável aos problemas e dificuldades de algumas pessoas, mas não de outras.

Pode haver uma compreensão satisfatória da ética em geral e da justiça, em particular, se ela limita sua atenção a algumas pessoas e desconsidera outras, presumindo — ao menos implicitamente — que algumas pessoas são importantes enquanto outras simplesmente não? A filosofia moral e política contemporânea tem ido, de modo geral, na direção de Mary Wollstonecraft, negando essa possibilidade e exigindo que todas as pessoas sejam vistas como moral e politicamente relevantes.[c] Mesmo que, por uma ou outra razão, acabemos nos concentrando nas liberdades de determinado grupo de pessoas — por exemplo, membros de uma nação, de uma comunidade ou de uma família —, é preciso haver algum tipo de indicação que localiza tais exercícios restritos dentro de uma estrutura mais ampla e espaçosa que leve todas as pessoas em consideração. A inclusão seletiva, apoiada em uma base arbitrária, em uma categoria privilegiada — entre aquelas cujos interesses importam ou cujas vozes contam — seria uma manifestação de preconceito. A universalidade da inclusão do tipo que Wollstonecraft exige é, na verdade, uma parte essencial da imparcialidade, cujo lugar no campo da ética em geral e na teoria da justiça, em particular, foi discutido anteriormente (no capítulo 1, em especial).

Talvez ninguém tenha feito tanto quanto Immanuel Kant pela compreensão dessa exigência universalista, incluindo os princípios do tipo que são capturados na muitas vezes repetida formulação kantiana: "Age sempre segundo um princípio tal que possas querer ao mesmo tempo que ele seja uma lei universal".[3] Quando Henry Sidgwick, o grande economista e filósofo utilitarista, enunciou sua própria exigência de cobertura universal, ele atribuiu sua compreensão a Kant, apesar da distância entre o utilitarismo e a filosofia kantiana. Sidgwick expressou-se desta forma no prefácio de seu livro clássico, *The methods of ethics*: "O que quer que seja certo para mim deve ser certo para todas as pessoas em circunstâncias semelhantes — que era a forma na qual aceitei a máxima kantiana — pareceu-me ser certamente fundamental, certamente verdadeiro, e não sem importância prática".[4] Ao descrever a máxima de Kant como "certamente verdadeira", Sidgwick faz uso da linguagem que alguns gostam de limitar às questões da ciência e da epistemologia, em vez de ser aplicável em ética.

Anteriormente discuti como a imparcialidade da avaliação pode fornecer uma ideia compreensível e plausível da objetividade na filosofia moral e política. O que pode parecer ser, quanto à separação convencional entre a ciência e os valores, apenas um discurso equivocado pode refletir uma disciplina que a própria linguagem veio a absorver. Na verdade, quando Sidgwick descreve a alegação de Kant como "certamente verdadeira", a observação que Sidgwick está fazendo é clara o suficiente, sem que tenhamos de entrar em um extenso debate sobre o sentido em que alegações éticas podem ser objetivas ou verdadeiras. A linguagem da justiça e da injustiça reflete uma boa dose de compreensão mútua e comunicação do conteúdo das afirmações e alegações desse tipo, mesmo quando a natureza substantiva das alegações seja contestada depois de ser compreendida.

Com efeito, há aqui duas questões diferentes de não subjetividade: uma de compreensão e comunicação sobre uma base objetiva (para que as crenças e afirmações de cada pessoa não estejam inescapavelmente confinadas a alguma subjetividade pessoal que as outras pessoas podem não ser capazes de penetrar); a outra, de aceitabilidade objetiva (para que as pessoas possam participar de debates sobre a correção das reivindicações feitas por diferentes pessoas). A alegação de Wollstonecraft sobre a correção essencial da inclusão de todas as pessoas na contabilidade moral e política ou a afirmação de Sidgwick da verdade da universalidade e da não tendenciosidade envolvem questões tanto de compreensão interpessoal como de veracidade geral. Ambas referem-se à ideia de objetividade de maneiras distintas. A literatura sobre a objetividade ética entrou em cada uma dessas questões e, embora sejam inter-relacionadas, elas não são idênticas.

EMARANHAMENTOS, LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO

Começo com a primeira questão — a da comunicação e da compreensão interpessoal, que são centrais à argumentação pública. Nossa linguagem reflete a variedade de considerações sobre as quais nossas avaliações éticas se baseiam. Aqui há vastos emaranhamentos de fatos e valores, mas, como Vivian Walsh observou perceptivamente, "embora a expressão 'emaranhamento de fato e valor' seja uma conveniente abreviatura, estamos lidando (como [Hilary] Putnam deixa

claro) com um típico emaranhado *triplo*: de fatos, convenções e valores".[5] O papel que a compreensão das convenções desempenha em dar sentido a nossas investigações sociais e éticas é particularmente importante de ser ressaltado aqui.

Na verdade, como Antonio Gramsci, talvez o mais inovador filósofo marxista do século XX, expressou, quase oitenta anos atrás, em suas *Cartas do cárcere*, enquanto estava encarcerado num presídio fascista em Turi: "Na aquisição de sua concepção de mundo, cada um sempre pertence a um grupo particular, que é o de todos os elementos sociais que compartilham o mesmo modo de pensar e agir. Nós todos somos conformistas de um ou outro tipo, sempre homem-massa ou homem coletivo".[6]

Há um argumento para o que pode parecer um pouco de digressão aqui, a saber, o foco de Gramsci sobre os emaranhamentos e o uso de regras da linguagem, o que tem amplas consequências para o desenvolvimento da filosofia contemporânea. A linha de pensamento de Gramsci teve, como tentei argumentar em outro lugar,[7] um distante mas importante papel na substancial mudança de Ludwig Wittgenstein, significativamente influenciada por Piero Sraffa, distanciando-se de sua busca largamente condenada de uma exposição completa do que é chamado, às vezes, de forma um pouco ilusória, de "teoria pictorial da significado", amplamente refletida no *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Essa compreensão putativa vê uma sentença como representando um estado de coisas por ser uma espécie de quadro dele, de modo que uma proposição e aquilo que ele descreve são concebidos como tendo, em algum sentido, a mesma forma lógica.

As dúvidas de Wittgenstein sobre a solidez dessa abordagem desenvolveram-se e amadureceram após seu retorno em janeiro de 1929 a Cambridge (onde já tinha estudado, trabalhando com Bertrand Russell). Nessa transformação, um papel importante foi desempenhado por Piero Sraffa, um economista de Cambridge (lotado também, como Wittgenstein, no Trinity College) muito influenciado por — e em estreita colaboração com — Antonio Gramsci (entre outros lugares, no mundo intelectualmente ativo de *L'Ordine Nuovo*, uma revista especializada fundada por Gramsci e, depois, banida pelo governo fascista de Mussolini). Wittgenstein mais tarde descreveria a Henrik von Wright, ilustre filósofo finlandês, que essas conversas faziam-no sentir-se "como uma árvore da

qual todos os ramos foram cortados”. É convencional dividir o trabalho de Wittgenstein entre o “primeiro Wittgenstein” e o “segundo Wittgenstein”, e o ano de 1929 foi claramente a linha divisória das duas fases. No prefácio a seu memorável livro *Investigações filosóficas*, Wittgenstein observou sua dívida com a crítica que “um professor dessa universidade, o sr. P. Sraffa, por muitos anos incessantemente exerceu sobre meus pensamentos”, acrescentando que era “grato a esse estímulo às ideias mais importantes deste livro”.[8]

Wittgenstein também disse a um amigo (Rush Rhees, outro filósofo de Cambridge) que a coisa mais importante que Sraffa lhe ensinou foi uma “maneira antropológica” de ver os problemas filosóficos.[9] Enquanto o *Tractatus* tenta ver a linguagem de forma isolada das circunstâncias sociais em que é utilizada, as *Investigações filosóficas* enfatizam as convenções e as regras que dão às afirmações seu significado particular. E isso é, naturalmente, uma parte do que Vivian Walsh chama de “emaranhamento triplo”, pelo qual muito se interessaram tanto Gramsci como Sraffa. É fácil ver a ligação dessa perspectiva com o que veio a ser conhecido como “filosofia da linguagem ordinária”, que se tornou uma vasta disciplina na filosofia anglo-americana, em grande medida sob a influência do “segundo Wittgenstein”.[d]

Gramsci enfatizou bastante a revelação do papel da linguagem ordinária na filosofia, e ligou a importância dessa questão epistemológica a suas preocupações sociais e políticas. Em um ensaio sobre “o estudo da filosofia”, Gramsci discute alguns “pontos preliminares de referência”, que incluem a afirmação ousada de que “é essencial destruir o preconceito muito difundido de que a filosofia é uma coisa estranha e difícil precisamente porque é uma atividade intelectual específica de determinada categoria de especialistas ou de filósofos profissionais e sistemáticos”. Ao contrário, argumenta Gramsci, “primeiro deve ser demonstrado que todos os homens são ‘filósofos’, definindo os limites e as características da ‘filosofia espontânea’, que é apropriada para todo mundo”. E o que faz parte dessa “filosofia espontânea”? O primeiro item que Gramsci lista sob essa rubrica é “a própria linguagem, que é uma totalidade de noções e conceitos determinados e não apenas de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo”. Seria difícil deixar de perceber a relevância disso para vermos a linguagem e a comunicação de “maneira antropológica”, o que Sraffa defendeu diante de

Wittgenstein, e essa é de fato uma das principais preocupações dos *Cadernos do cárcere*, de Gramsci.

ARGUMENTAÇÃO PÚBLICA E OBJETIVIDADE

O conformismo é claramente necessário, de alguma forma, para permitir o conhecimento em qualquer campo, incluindo as declarações éticas, mas ainda há a questão adicional da aceitação ou da discordância da reivindicação que foi compreendida. Como uma política radical, Gramsci queria mudar os pensamentos das pessoas e suas prioridades, mas isso também exigia um compromisso com o modo compartilhado de pensar e agir, uma vez que para nossa comunicação temos de ser, assim como Gramsci disse e citado acima, "conformistas de um ou outro tipo, sempre homem-massa ou homem coletivo". Essa é uma espécie de dupla tarefa: utilizar a linguagem e imagens que se comunicam bem e de forma eficiente através do uso de regras conformistas e, ao mesmo tempo, tentar fazer com que essa linguagem expresse propostas não conformistas. O objetivo era formular e discutir ideias significativamente novas, mas que, ainda assim, fossem facilmente entendidas com relação a regras antigas de expressão.

A relevância dessa dupla tarefa é fácil de ver quando levamos adiante ideias estabelecidas de justiça e, ao mesmo tempo, propomos novas ideias que uma teoria da justiça precisa levar em conta. Já que a argumentação e os debates públicos são fundamentais para a busca da justiça (por razões já discutidas), o papel desse duplo compromisso é bastante central para o projeto deste livro. O que aqui está particularmente sob escrutínio ao examinarmos a correção de uma proposta ética é a argumentação sobre a qual essa reivindicação está baseada e a aceitabilidade dessa forma de argumentação. Como argumentei no capítulo 1, a questão da objetividade está centralmente envolvida nesse exercício. As exigências de objetividade ética, argumentei, relacionam-se estreitamente com a capacidade de enfrentar a argumentação pública aberta; esta, por sua vez, tem ligações estreitas com o caráter imparcial das posições propostas e dos argumentos que as apoiam.

A crítica de Mary Wollstonecraft a Burke envolve, em primeiro lugar, com-

provar que Burke está realmente apoiando o assentamento da escravidão, por assim dizer, em "uma fundação eterna" através de sua defesa da demanda americana pela independência sem restrição alguma. Esse exercício expositivo leva então Wollstonecraft à denúncia da posição geral de Burke por causa de seu caráter excludente, que vai contra a imparcialidade e objetividade. A posição de Burke entraria em choque, por exemplo, com a exigência de Rawls de que "uma convicção política [seja] objetiva", de que "haja razões, especificadas por uma concepção política razoável e mutuamente reconhecível (que satisfaça esses fundamentos), suficientes para convencer todas as pessoas razoáveis de que ela é razoável".[10] A necessidade de objetividade para a comunicação e para a linguagem da argumentação pública é seguida pelas exigências mais específicas de objetividade na avaliação ética, incorporando exigências de imparcialidade. A objetividade em cada sentido tem um papel nesse método de argumentação pública, e os papéis estão inter-relacionados, mas não são exatamente iguais.

DIFERENTES DOMÍNIOS DE IMPARCIALIDADE

O lugar de imparcialidade na avaliação da justiça social e dos arranjos sociais é fundamental para a compreensão da justiça, vista a partir dessa perspectiva. Há, no entanto, uma distinção fundamental entre duas maneiras bem diferentes de invocar a imparcialidade, e esse contraste precisa de mais investigação. Vou chamá-las respectivamente imparcialidade "aberta" e "fechada". No caso da "imparcialidade fechada", o processo de fazer juízos imparciais invoca apenas os membros de dada sociedade ou nação (ou o que John Rawls chama de determinado "povo"), para quem os juízos estão sendo feitos. O método de Rawls da "justiça como equidade" usa o dispositivo de uma posição original, e um contrato social nela baseado, entre os cidadãos de determinada comunidade política. Nenhum outsider está envolvido em (ou é uma parte de) tal procedimento contratualista.

Em contrapartida, no caso da "imparcialidade aberta", o processo de fazer avaliações imparciais pode (e, em alguns casos, deve) invocar juízos, entre outros, de fora do grupo focal, para evitar o viés paroquial. No famoso uso de Adam Smith do dispositivo do "espectador imparcial", a exigência de

imparcialidade requer, como ele explica em *Teoria dos sentimentos morais*, que sejam invocados juízos desinteressados de "qualquer espectador justo e imparcial", não necessariamente (na verdade, por vezes, idealmente não) pertencentes ao grupo focal.[11] As visões imparciais podem vir de longe ou de dentro de uma comunidade ou nação ou cultura. Smith argumentou que há espaço para — e necessidade de — ambas.

Essa distinção, que é importante para a teoria da justiça, é o assunto do próximo capítulo.

---

a. Isso está no primeiro dos dois livros de Wollstonecraft sobre o que hoje chamaríamos de "direitos humanos": o primeiro foi intitulado de *A vindication of the rights of men*, *in a letter to the right honourable Edmund Burke; occasioned by his reflections on the Revolution in France*, concluído em 1790, seguido, dois anos depois, pelo segundo livro, *A vindication of the rights of woman*. Ambas as monografias estão incluídas em Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of woman and a vindication of the rights of men*, org. Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

b. O argumento de Wollstonecraft tem um alcance enorme, aplicando-se, por exemplo, ao estatuto de intocáveis na Índia (a intocabilidade foi tolerada nos tempos do Império e só seria abolida após a independência indiana em 1947), à posição dos não brancos na África do Sul do apartheid (que mudou apenas após a queda desse regime) e às situações menos claras de exclusão baseadas em classe, religião ou etnia.

c. Uma boa antologia de ensaios de vários filósofos sobre como essa batalha pela inclusão tem sido travada — e em grande parte ganha no nível da teoria — pode ser encontrada no volume dedicado à memória de Susan Moller Okin, *Toward a humanist justice: the political philosophy of Susan Moller Okin*, org. Debra Satz e Rob Reich (Nova York: Oxford University Press, 2009).

d. Talvez eu deva comentar brevemente aqui, ao menos pelo interesse de fofoca, uma anedota repetida com frequência sobre um momento suposto como crucial para a transição de Wittgenstein do mundo do *Tractatus* para o das *Investigações filosóficas*. De acordo com essa história, quando Wittgenstein disse a Sraffa que a maneira de compreender o significado de uma afirmação é olhar para sua forma lógica, Sraffa teria respondido esfregando o queixo com a ponta dos dedos, o que parece ser facilmente entendido como um gesto napolitano de ceticismo, e então perguntou: "Qual é a forma lógica *disto*?". Piero Sraffa (a quem, mais tarde, eu tive o privilégio de conhecer bem, primeiro como aluno e depois como colega, no Trinity College, em Cambridge) insistiu que esse relato, se não inteiramente apócrifo ("Eu não consigo me lembrar de tal ocasião específica"), foi mais um conto com uma moral do que um acontecimento real ("Argumentei com Wittgenstein tanto e com tanta frequência que meus dedos não precisavam falar muito"). Mas a história realmente exemplifica, de forma bastante gráfica, que o ceticismo transmitido pelo gesto napolitano de esfregar o queixo com a ponta dos dedos (mesmo quando feito por um menino toscano vindo de Pisa, nascido em Turim) pode ser interpretado com relação às — e *apenas* com relação às — regras e convenções

estabelecidas (na verdade, o “fluxo da vida”, como o círculo de Gramsci costumava chamá-lo) no mundo napolitano.

6. Imparcialidades fechada e aberta

O experimento mental de Adam Smith sobre a imparcialidade invoca o dispositivo do "espectador imparcial", o que difere substancialmente da imparcialidade fechada da "justiça como equidade". A ideia básica é expressa com concisão por Smith, na *Teoria dos sentimentos morais*, como a exigência, ao julgarmos a própria conduta, de "examiná-la do modo como imaginamos que um espectador imparcial a examinaria", ou como ele a explicitou em uma edição posterior do mesmo livro: "Para examinarmos nossa própria conduta do modo como imaginamos que qualquer outro espectador justo e imparcial a examinaria".[1]

A insistência na imparcialidade feita pela filosofia moral e política contemporânea reflete, em grande medida, uma forte influência kantiana. Ainda que a exposição de Smith dessa ideia seja menos lembrada, há pontos substantivos de semelhança entre as abordagens de Kant e Adam Smith. De fato, a análise de Smith sobre o "espectador imparcial tem alguma pretensão de ser a ideia pioneira da tarefa de interpretação da imparcialidade e formulação das exigências de justiça que tanto envolveu o mundo do Iluminismo europeu. As ideias de Smith não eram apenas influentes entre os pensadores do Iluminismo, como Condorcet, que escreveu sobre Smith. Immanuel Kant também conhecia a *Teoria dos sentimentos morais* (publicada originalmente em 1759), e a comentou em uma carta a Markus Herz em 1771 (embora, infelizmente, Herz tenha se referido ao escocês orgulhoso como "o inglês Smith").[2] Isso ocorreu antes das obras clássicas de Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e *Crítica da razão prática* (1788), e parece bastante provável que Kant tenha sido

influenciado por Smith.

Há certa nitidez na dicotomia entre a abordagem smithiana do "espectador imparcial" e a abordagem contratualista, da qual a "justiça como equidade" rawlsiana é uma eminente aplicação. A necessidade de invocar como as coisas pareceriam para "qualquer outro espectador justo e imparcial" é uma exigência que pode incluir juízos feitos por pessoas desinteressadas de outras sociedades também — distantes e próximas. Por outro lado, o caráter institucionalmente construtivo do sistema rawlsiano restringe a extensão na qual as perspectivas dos "outsiders" podem ser acomodadas dentro do exercício de avaliação imparcial. Mesmo que Smith se refira com frequência ao espectador imparcial como "o homem dentro do peito", uma das principais motivações da estratégia intelectual de Smith foi ampliar nossa compreensão e alargar o alcance de nossa investigação ética.[a] Smith coloca a questão desta forma (*Teoria dos sentimentos morais*, III.3.38, pp. 153-4):

> Na solidão, estamos aptos a sentir bem fortemente o que diz respeito a nós mesmos... A conversa de um amigo melhora nosso temperamento, a de um estranho, mais ainda. O homem dentro do peito, o espectador abstrato e ideal de nossos sentimentos e nossa conduta, com frequência precisa ser despertado e conscientizado de seu dever pela presença do espectador real: e é sempre com esse espectador, de quem podemos esperar o mínimo de simpatia e indulgência, que provavelmente aprenderemos a lição mais completa de autodomínio.

Smith invocou o dispositivo reflexivo do espectador imparcial para ir além da argumentação que pode — talvez de modo imperceptível — ser limitada por convenções locais de pensamento e para analisar, de forma deliberada, como um procedimento, como as convenções aceitas seriam a partir da perspectiva de um "espectador" distanciado. A justificação de Smith para esse procedimento de imparcialidade aberta é assim enunciada:

> Nunca poderemos inspecionar nossos próprios sentimentos e motivações, nunca poderemos formar qualquer juízo sobre eles, a menos que nos retiremos, por assim dizer, de nossa própria posição natural e procuremos entendê-los a partir de certa distância de nós. Mas só podemos fazer isso esforçando-nos para vê-los com os olhos de outras pessoas, ou como outras pessoas provavelmente os veriam.[3]

Portanto, o argumento smithiano não apenas admite, mas exige, a consideração das opiniões dos outros, que estão distantes e próximos. Esse

procedimento para alcançar a imparcialidade é, nesse sentido, aberto em vez de fechado e limitado às perspectivas e aos entendimentos da comunidade local.

A POSIÇÃO ORIGINAL E OS LIMITES DO CONTRATUALISMO

Mesmo que o "véu de ignorância" rawlsiano enfrente efetivamente a necessidade de eliminar a influência dos interesses pelo próprio benefício e as inclinações pessoais dos diversos indivíduos dentro do grupo focal, ele se abstém de invocar o escrutínio pelos (na expressão de Smith) "olhos do resto da humanidade". Algo mais do que um "blecaute de identidade" *dentro* dos limites do grupo focal seria necessário para resolver esse problema. A esse respeito, o dispositivo processual de imparcialidade fechada na "justiça como equidade" pode ser visto como construído "paroquialmente".

A fim de evitar um mal-entendido, deixem-me explicar que, ao apontar o limitado alcance da forma como Rawls chega a seus "princípios de justiça" (e, através deles, à determinação das "instituições justas"), não estou acusando Rawls de paroquialismo (o que, naturalmente, seria um absurdo). O questionamento diz respeito apenas à estratégia particular que Rawls utiliza na obtenção da "justiça como equidade" através da posição original, que é uma única parte de seu vasto corpus de trabalho em filosofia política; por exemplo, a análise de Rawls para a necessidade do "reflexivo equilíbrio" na determinação de nossas preferências pessoais, prioridades e senso de justiça não tem nenhuma restrição nesse sentido. Muitas das observações que Adam Smith fez sobre a necessidade de abertura ao estar interessado no que seria visto pelos "olhos do resto da humanidade" teriam sido, é claro, aprovadas em vez de rejeitadas por Rawls. O interesse ecumênico geral de Rawls, como filósofo político, em argumentos provenientes de diferentes quadrantes não está de forma alguma em dúvida.[b] Na parte da análise rawlsiana que diz respeito à importância de uma "estrutura pública de pensamento" e à necessidade de "olhar objetivamente para nossa sociedade e nosso lugar nela",[4] de fato há muito em comum com a argumentação smithiana.[c]

Ainda assim, o procedimento das "posições originais" segregadas, operando como dispositivo isolado, não é propício para garantir um escrutínio ade-

quadamente objetivo das convenções sociais e sentimentos paroquiais que podem influenciar as regras escolhidas na posição original. Quando Rawls diz que "nossos princípios e convicções morais são objetivos na medida em que tenham sido alcançados e testados através da pressuposição de [um] ponto de vista geral", está tentando destrancar a porta para permitir um escrutínio aberto; no entanto, mais adiante na mesma frase, a porta é parcialmente trancada pela forma processual de exigência de conformidade com a posição original territorialmente isolada: "E pela avaliação dos argumentos a favor deles usando as restrições expressas pela concepção da posição original".[5]

É a estrutura contratualista da "justiça como equidade" que faz com que Rawls limite as deliberações na posição original para um grupo politicamente segregado cujos membros "nasceram na sociedade em que levam suas vidas".[d] Não só não existe aqui nenhuma barreira processual contra a suscetibilidade aos preconceitos locais, como não existe uma maneira sistemática de abrir as reflexões na posição original aos olhos da humanidade. O que preocupa nesse caso é a ausência de alguma insistência processual num exame contundente dos valores locais, que podem, através de um exame minucioso adicional, revelar preconceitos e vieses que são comuns em um grupo focal.

De fato, Rawls passa para a indicação de uma limitação de sua formulação da justiça regionalmente confinada, modelada para o "povo" de determinado país ou comunidade política: "Em algum momento, uma concepção política de justiça deve abordar as relações justas entre os povos, ou o direito dos povos, como direi". Essa questão é de fato enfrentada por um trabalho posterior de Rawls (*The law of peoples*, 1999). Mas as "relações justas entre os povos" é uma questão completamente diferente da necessidade de um escrutínio aberto dos valores e práticas de dada sociedade ou comunidade política, através de um procedimento não paroquial. A formulação fechada do programa da "posição original" rawlsiana extrai um preço muito alto na ausência de qualquer garantia processual de que os valores locais serão submetidos a um escrutínio aberto.

O "véu de ignorância" rawlsiano na "posição original" é um dispositivo muito eficaz para fazer as pessoas verem além de seus interesses no próprio benefício e seus objetivos pessoais. Mesmo assim, ele faz pouco para garantir um escrutínio aberto dos valores locais e possivelmente paroquiais. Há algo a aprender com o

ceticismo de Smith sobre a possibilidade de ir além dos pressupostos locais — ou até mesmo do fanatismo implícito — "a menos que nos retiremos, por assim dizer, de nossa própria posição natural e procuremos entender [nossos próprios sentimentos e motivações] a partir de certa distância de nós". O procedimento smithiano inclui, como resultado, a insistência de que o exercício de imparcialidade deve ser aberto (em vez de localmente fechado), já que "só podemos fazer isso esforçando-nos para ver [nossos próprios sentimentos e motivações] com os olhos de outras pessoas, ou como outras pessoas provavelmente os veriam".[6]

CIDADÃOS DE UM ESTADO E DE OUTROS

Quais são os problemas em limitar a cobertura dos pontos de vista e as preocupações dos membros de um só Estado soberano? Não é assim que procede a política real em um mundo formado por Estados soberanos? Deveria a ideia de justiça ir além do que a política prática tende a acomodar? Em vez disso, não deveriam essas considerações mais amplas ser colocadas na cesta do humanitarismo, em vez de serem incluídas na ideia de justiça?

Há pelo menos três problemas distintos aqui. Primeiro, a justiça é, em parte, uma relação em que as ideias de obrigação mútua são importantes. Rawls reconhece plenamente o que devemos fazer pelos outros, e como podemos chegar a um "equilíbrio reflexivo" sobre o que nós — ao menos minimamente — devemos fazer de fato pelos outros seres humanos. Como Immanuel Kant argumentou, muitas das obrigações que reconhecemos assumem a forma do que ele chama de "obrigações imperfeitas", que não são definidas de maneira particularmente precisa; ainda assim, elas não são nem ausentes nem insignificantes (voltarei a essa questão no capítulo 17 deste livro, no contexto da discussão sobre os direitos humanos). Argumentar que nós realmente não devemos nada às pessoas que não estão em nossa vizinhança, mesmo que fosse muito virtuoso sermos gentis e caridosos com elas, na verdade tornaria muito estreitos os limites de nossas obrigações. Se nós devemos alguma consideração aos outros — sejam distantes, sejam próximos, e mesmo que a caracterização dessa responsabilidade seja bastante vaga —, então uma teoria suficientemente

espaçosa da justiça tem de incluir essas pessoas dentro da órbita de nossos pensamentos sobre a justiça (não apenas na esfera sequestrada do humanitarismo benigno).

Uma teoria da imparcialidade que seja confinada exatamente às fronteiras de um Estado soberano prossegue ao longo das linhas territoriais, que naturalmente têm relevância jurídica, mas pode não ter semelhante perspicácia política ou moral.[e] Isso não é negar que com frequência concebemos nossas identidades com relação aos grupos que incluem algumas pessoas e excluem firmemente outras. Mas nosso senso de identidade — na verdade, temos muitas identidades — não se limita às fronteiras do Estado. Nós nos identificamos com pessoas da mesma religião, mesma língua, mesma raça, mesmo sexo, mesmas convicções políticas ou mesma profissão.[7] Essas múltiplas identidades atravessam as fronteiras nacionais, e as pessoas de fato fazem coisas que acham que realmente "precisam" fazer, em vez de aceitar virtuosamente fazer.

Em segundo lugar, as ações de um país podem influenciar seriamente as vidas em outros lugares. Isso não se dá somente pelo uso deliberado de meios vigorosos (por exemplo, a ocupação do Iraque em 2003), mas também pelas influências menos diretas dos negócios e do comércio. Nós não vivemos isolados em nosso próprio casulo. E, se as instituições e políticas de um país influenciam as vidas em outros lugares, as vozes das pessoas afetadas em outros lugares não deveriam contar, de algum modo, na determinação do que é justo ou injusto na forma como a sociedade está organizada, geralmente com efeitos profundos — diretos ou indiretos — sobre as pessoas em outras sociedades?

Em terceiro lugar, além dessas considerações, Smith acena para a possibilidade de o paroquialismo negligenciar todas as vozes de outros lugares. O ponto importante aqui não é que as vozes e os pontos de vista em outros lugares tenham de ser levados em conta pelo simples fato de existirem — eles podem estar lá, e ser inteiramente sem atrativos e irrelevantes —, mas que a objetividade exige que se faça um sério escrutínio e dê atenção a pontos de vista diferentes a partir de outros lugares, refletindo a influência de outras experiências empíricas. Um ponto de vista diferente coloca uma questão: mesmo que em muitos casos essa questão seja descartada depois de uma análise adequada, esse não precisa ser sempre o caso. Se vivermos em um mundo local de crenças fixas e práticas

específicas, o paroquialismo poderá ser um resultado não reconhecido e não questionado (como Smith exemplificou com o apoio intelectual que os antigos atenienses, mesmo Platão e Aristóteles, deram a sua prática estabelecida do infanticídio, embora desconhecessem sociedades que funcionassem bem sem a alegada necessidade). Considerar as opiniões dos outros e os argumentos por trás delas pode ser uma forma eficaz de determinar o que a objetividade exige.

Para concluir essa discussão, a avaliação da justiça exige um compromisso com os "olhos da humanidade"; em primeiro lugar, porque podemos nos identificar de forma variada com as pessoas de outros lugares e não apenas com nossa comunidade local; em segundo, porque nossas escolhas e ações podem afetar as vidas dos outros, estejam eles distantes, estejam próximos; e terceiro, porque o que eles veem desde suas respectivas perspectivas históricas e geográficas pode nos ajudar a superar nosso próprio paroquialismo.

SMITH E RAWLS

O uso de Adam Smith do observador imparcial se relaciona com a argumentação contratualista de uma forma semelhante àquela na qual os modelos de arbitragem justa (pontos de vista sobre o que pode ser solicitado por qualquer um) se relacionam com os modelos de negociação justa (na qual a participação está limitada aos membros do grupo envolvido no contrato original para determinado "povo" de um país soberano específico). Na análise smithiana, os juízos relevantes podem vir de fora das perspectivas dos protagonistas das negociações; na verdade, podem vir, como diz Smith, de qualquer "espectador justo e imparcial". Ao invocar o espectador imparcial, obviamente não é a intenção de Smith deixar a tomada de decisão à arbitragem final de uma pessoa desinteressada e apática, e nesse sentido a analogia com a arbitragem legal não funciona aqui. Mas a analogia funciona ao abrir espaço não só para ouvir vozes, porque elas vêm do grupo de decisores ou mesmo das partes interessadas, mas por causa da importância de ouvir o ponto de vista dos outros, o que pode nos ajudar a atingir uma compreensão maior — e mais justa.

É claro que esse seria um passo inútil se quiséssemos chegar a uma avaliação completa da justiça que resolvesse todos os problemas decisórios.[f] A admis-

sibilidade da incompletude discutida anteriormente (na Introdução e no capítulo 1), em uma forma tentativa ou assertiva, é parte da metodologia de uma disciplina que pode permitir e facilitar a utilização de pontos de vista de espectadores imparciais de longe e de perto. Eles ingressam não como árbitros, mas como pessoas cuja leitura e avaliação nos ajudam a alcançar uma compreensão menos parcial da ética e da justiça de um problema, em comparação com a limitação da atenção apenas às vozes daqueles que estão diretamente envolvidos (e dizendo a todos os outros que cuidem de sua própria vida). A voz de uma pessoa pode ser relevante porque ele ou ela é um membro do grupo que está envolvido no contrato negociado para uma comunidade política específica, mas também pode ser relevante por causa do esclarecimento e do alargamento de perspectivas que uma voz vinda de fora das partes contratantes pode fornecer. O contraste entre o que respectivamente chamamos de "direito de um membro" e "relevância para o esclarecimento" no capítulo 4 é de fato uma distinção significativa. A pertinência do primeiro não elimina a importância da última.

Há também semelhanças significativas entre partes da própria argumentação de Rawls e o exercício de imparcialidade aberta com a ajuda de espectadores imparciais. Como foi mencionado anteriormente, apesar da forma "contratualista" da teoria rawlsiana da justiça como equidade, o contrato social não é o único dispositivo que Rawls invoca em sua abordagem geral da filosofia política, e até mesmo em sua compreensão específica da justiça.[g] Existe um "pano de fundo" para os eventos imaginados na posição original, e é importante examiná-lo aqui. Na verdade, grande parte do exercício reflexivo acontece antes mesmo de os representantes do povo serem imaginados reunidos na posição original. O "véu de ignorância" pode ser visto como uma exigência processual de imparcialidade, que se destina a restringir as reflexões morais e políticas de qualquer pessoa, quer um contrato seja finalmente invocado, quer não. Além disso, embora a forma do exercício de imparcialidade permaneça "fechada" no sentido já discutido, é evidente que as intenções de Rawls incluem *inter alia* a eliminação do controle das influências arbitrárias relacionadas à história passada (bem como às vantagens individuais).

Ao ver a posição original como "um dispositivo de representação", Rawls tenta

resolver vários tipos de arbitrariedade que podem influenciar nosso pensamento real, que tem de ser submetido à disciplina ética para alcançar um ponto de vista imparcial. Mesmo na primeira declaração sobre a motivação por trás da posição original, Rawls esclarece este aspecto do exercício:

> A posição original, com as características formais do que chamei de "véu de ignorância", é este ponto de vista... Essas vantagens contingentes e influências acidentais do passado não devem afetar um acordo sobre os princípios que hão de regular as instituições da própria estrutura básica desde o presente até o futuro.[8]

Com efeito, dado o uso do método do "véu de ignorância", as partes (isto é, os indivíduos sob o véu) já concordariam entre si quando se tratasse de negociar um contrato. De fato, observando isso, Rawls se pergunta se um contrato é afinal necessário, dado o acordo pré-contrato. Ele explica que, apesar do acordo que antecederia o contrato, o contrato original tem um papel significativo porque o ato de contratar, mesmo em sua forma hipotética, é em si importante, e porque a consideração do ato de contratar — com um voto vinculante — pode influenciar as deliberações pré-contratuais que ocorrem:

> Por que, então, a necessidade de um acordo quando não há diferenças a negociar? A resposta é que chegar a um acordo unânime sem um voto vinculante não é a mesma coisa que todas chegarem à mesma escolha ou constituírem a mesma intenção. O fato de ser um compromisso que essas pessoas estão assumindo pode afetar similarmente as deliberações de todas de forma que o acordo resultante seja diferente da escolha que todas de resto teriam feito.[9]

Portanto, o contrato original continua a ser importante para Rawls; contudo, uma parte substancial da argumentação rawlsiana diz respeito a reflexões pré-contratuais, em alguns aspectos executadas em linhas paralelas ao processo smithiano envolvendo a arbitragem justa. Porém, o que distingue o método rawlsiano, mesmo nesta parte, da abordagem smithiana é a natureza "fechada" do exercício participativo que Rawls invoca através da limitação do "véu de ignorância" aos membros de determinado grupo focal.[h]

Isso está de acordo com a inclinação de Rawls a reconhecer, nesse contexto, apenas o "direito de um membro", sem reconhecer suficientemente, nesse exercício específico, a "relevância para o esclarecimento". Como venho argumentando, essa é uma limitação grave; contudo, antes de eu passar para a

abordagem alternativa smithiana (na qual a relevância para o esclarecimento é de extrema importância), devo reafirmar que, apesar da limitação da estrutura rawlsiana, aprendemos com ela algo muito fundamental sobre o lugar da imparcialidade na ideia de justiça. Rawls mostra com uma vigorosa argumentação por que os juízos de justiça não podem ser um assunto totalmente privado, incompreensível para os outros, e a invocação rawlsiana de "uma estrutura pública de pensamento", que por si só não demanda um "contrato", é um passo criticamente importante: "Olhamos para nossa sociedade e nosso lugar nela objetivamente: partilhamos um ponto de vista comum com os outros e não fazemos nossos juízos de uma perspectiva pessoal".[10] Esse passo foi posteriormente consolidado pelo argumento de Rawls, particularmente em *Political liberalism*, de que o padrão relevante de objetividade dos princípios éticos é basicamente coerente com sua defensibilidade dentro de uma estrutura pública de pensamento.[i]

Como essa teoria rawlsiana difere da abordagem a uma teoria da justiça que pode ser derivada da extensão da ideia de Adam Smith do espectador imparcial? Há muitos pontos de diferença, mas os três mais imediatos são: em primeiro lugar, a insistência de Smith no que está sendo chamado aqui de imparcialidade aberta, aceitando a legitimidade e a importância da "relevância para o esclarecimento" (e não apenas do "direito de um membro") das perspectivas dos outros; em segundo lugar, o foco comparativo (e não apenas transcendental) da investigação de Smith, indo além da busca de uma sociedade perfeitamente justa; e, em terceiro lugar, o envolvimento de Smith com as realizações sociais (indo além da busca das instituições justas apenas). Essas diferenças estão, de certa forma, relacionadas entre si, uma vez que a ampliação das vozes admissíveis para além dos limites do território local ou comunidade política local pode permitir que mais princípios não congruentes sejam levados em consideração para responder a uma ampla variedade de questões relacionadas com a justiça. Haverá, naturalmente, uma considerável divergência entre as diferentes visões imparciais, distantes e próximas, mas, por razões já descritas na Introdução, isso resultaria em uma ordenação social incompleta, com base em pares coerentemente ordenados, e essa classificação incompleta poderia ser vista como compartilhada por todos. A consideração dessa ordenação parcial

compartilhada, bem como a reflexão sobre as diferenças envolvidas (relacionadas com as partes incompletas da ordenação), poderia enriquecer substancialmente a argumentação pública sobre a justiça e a injustiça.[j]

O "espectador imparcial" de Adam Smith é naturalmente um dispositivo para o escrutínio crítico e a discussão pública. Ele não precisa, portanto, buscar a unanimidade ou o acordo total da mesma maneira que a camisa de força institucional da teoria rawlsiana da justiça exige.[k] Qualquer acordo que surja não precisa ir além de uma ordenação parcial com articulação limitada, o que, no entanto, pode gerar declarações firmes e úteis. Em correspondência, os acordos alcançados não necessitam exigir que alguma proposta seja exclusivamente justa, mas talvez apenas plausivelmente justa, ou pelo menos não manifestadamente injusta. Com efeito, as exigências da prática baseada em razões podem, de uma forma ou de outra, viver com uma boa dose de incompletude ou de conflitos não resolvidos. O acordo que surge a partir de "uma estrutura pública de pensamento" pode ser do tipo parcial, mas útil.

SOBRE A INTERPRETAÇÃO RAWLSIANA DE SMITH

Há semelhanças importantes, bem como diferenças, entre a imparcialidade aberta do espectador imparcial e a imparcialidade fechada do contrato social. Podemos perguntar: o espectador imparcial pode de fato ser a base de uma abordagem viável para avaliação moral ou política, sem ser, direta ou indiretamente, parasitário de alguma versão de imparcialidade fechada, assim como o contratualismo? Na verdade, essa questão foi abordada pelo próprio John Rawls em *A theory of justice*, quando ele comenta o dispositivo geral do espectador imparcial (*A theory of justice*, seção 30, pp. 183-92).

Rawls interpreta a concepção do espectador imparcial como um exemplo específico da abordagem do "observador ideal" (p. 184). Vista por esse prisma, a ideia permite alguma liberdade, como Rawls corretamente observa, sobre como podemos proceder a partir daí e tornar a concepção mais específica. Ele argumenta que, interpretada dessa forma, "não há nenhum conflito até agora entre essa definição e a justiça como equidade" (p. 184). Na verdade, "pode bem ser o caso que um espectador idealmente racional e imparcial aprove um sistema

social se e somente se este satisfizer os princípios de justiça que seriam adotados na disposição do contrato" (pp. 184-5).

Essa é sem dúvida uma interpretação possível de um "observador ideal", mas definitivamente não é, como vimos, a concepção de Smith sobre o "espectador imparcial". É verdade que o espectador pode atentar para o que se poderia esperar se tivesse havido uma tentativa de chegar a um contrato social rawlsiano, mas Smith exige que o espectador imparcial vá além disso e pelo menos veja com o que as questões se pareceriam aos "olhos de outras pessoas", da perspectiva de "espectadores reais" — distantes e próximos.

Rawls também passa à observação de que, "embora seja possível complementar a definição de espectador imparcial com o ponto de vista do contrato, há outras maneiras de lhe dar uma base dedutiva" (p. 185). No entanto, Rawls passa então, estranhamente, a considerar os escritos de David Hume, em vez dos escritos de Adam Smith. Isso o leva — o que não surpreende — a considerar a alternativa de fazer o espectador imparcial depender das "satisfações" geradas pela consideração simpática das experiências dos outros, interpretando que "a força de sua aprovação é determinada pelo balanço das satisfações às quais tenha respondido simpaticamente" (p. 186). Isso, por sua vez, leva Rawls à interpretação de que o espectador imparcial pode de fato ser um "utilitarista clássico" disfarçado. Uma vez feito esse diagnóstico muito estranho, a resposta de Rawls é naturalmente bastante previsível — e previsivelmente incisiva. Ele ressalta que, mesmo no primeiro capítulo de *A theory of justice*, lidou com esse ponto de vista e encontrou razões para dispensar essa abordagem, pois "há um sentido no qual o utilitarismo clássico falha em levar a sério a distinção entre as pessoas" (p. 187).

Somando-se a essa confusão, ao discutir a história do utilitarismo clássico, Rawls lista Adam Smith entre seus primeiros defensores, junto com Hume.[11] Esse diagnóstico é extremamente incorreto, uma vez que Smith tinha rejeitado firmemente a proposta utilitarista de basear as ideias do que é bom e do que é correto nas ideias de prazer e dor, e também rejeitado a visão de que a argumentação necessária para os juízos morais complexos pudesse ser reduzida simplesmente à contagem de prazer e dor, ou, mais genericamente, à redução de diferentes considerações relevantes a "um único tipo de atributo".[12]

Assim, a interpretação rawlsiana de Adam Smith e de sua utilização do "espectador imparcial" é completamente equivocada.[l] E o que é mais importante, a abordagem do espectador imparcial não necessita de fato ser baseada no contratualismo rawlsiano ou no utilitarismo clássico benthamista — as duas únicas alternativas que Rawls considera. Em vez disso, as considerações morais e políticas diversas que o próprio Rawls discute de forma tão esclarecedora são precisamente do tipo com o qual o espectador imparcial tem de lidar, mas sem a insistência adicional (e, na perspectiva smithiana, inevitavelmente arbitrária) na imparcialidade fechada. Na abordagem do espectador imparcial, a necessidade de um método para a argumentação ética e política permanece firme, e a exigência de imparcialidade permanece fundamental: apenas o "fechamento" dessa imparcialidade é que está ausente. O espectador imparcial pode trabalhar e esclarecer *sem ser* um contrato social *nem* um utilitarista camuflado.

LIMITAÇÕES DA "POSIÇÃO ORIGINAL"

A posição original como dispositivo para gerar princípios de justiça através da utilização de uma interpretação específica da justiça pode ser sujeita ao escrutínio de várias perspectivas distintas. Há uma questão de adequação motivacional, nomeadamente a possibilidade de que o argumento de Rawls seja muito limitado a razões de "prudência ampliada" e restrinja as reflexões de "pessoas razoáveis", em última análise, ao pensamento de como elas podem se beneficiar da "cooperação com as outras".[m] Isso pode ser visto como uma certa limitação geral sobre o alcance do pensamento imparcial modelado dentro da abordagem específica de um "contrato social", uma vez que um contrato desse tipo, como Thomas Hobbes havia observado, é basicamente um dispositivo para uma cooperação mutuamente vantajosa. A imparcialidade nem sempre precisa assumir a forma da ligação à cooperação mutuamente vantajosa, e também pode acomodar obrigações unilaterais que podemos reconhecer por causa de nosso poder para alcançar resultados sociais que temos razão para valorizar (sem necessariamente nos beneficiarmos dos resultados).[n]

No que segue, vou concentrar-me em algumas questões específicas que estão firmemente relacionadas com a forma fechada da imparcialidade buscada através

da posição original.[13] As possíveis limitações podem ser classificadas em três tipos gerais:

(1) *Negligência na exclusão*: a imparcialidade fechada pode excluir a voz de pessoas que não pertencem ao grupo focal, mas cujas vidas são afetadas pelas decisões desse grupo. O problema não é adequadamente resolvido por formulações multiestágios da imparcialidade fechada, como no "direito dos povos" de Rawls.

Esse problema não surgirá se as decisões tomadas pelo grupo focal (por exemplo, na posição original) não tiverem nenhum efeito sobre alguém de fora do grupo focal, embora isso seja bastante incomum, a menos que as pessoas vivessem em um mundo de comunidades de todo separadas. Essa questão pode ser especialmente problemática para a "justiça como equidade" ao lidar com a justiça através das fronteiras, uma vez que a estrutura social básica escolhida para uma sociedade pode ter influência sobre a vida não só dos membros dessa sociedade, mas também de outras pessoas (as que não são incluídas na posição original para essa sociedade). Pode haver muitos aborrecimentos na ausência de representação.

(2) *Incoerência na inclusão*: as inconsistências podem potencialmente surgir no exercício de "fechamento" do grupo, quando as decisões a serem tomadas por qualquer grupo focal podem influenciar o tamanho ou a composição do próprio grupo.

Por exemplo, quando o tamanho ou a composição da população de um país (ou de uma comunidade política) são influenciados — direta ou indiretamente — pelas decisões tomadas na posição original (em particular, a escolha da estrutura social básica), a inclusão como membro do grupo focal varia de acordo com as decisões supostamente tomadas pelo próprio grupo focal. Os arranjos estruturais, como o "princípio da diferença" rawlsiano, não podem deixar de influenciar o padrão de intercurso social — e biológico —, gerando, assim, populações de diferentes tamanhos e composições.[14]

(3) *Paroquialismo processual*: a imparcialidade fechada é concebida para eliminar a parcialidade que pende para os interesses no próprio benefício ou para os

objetivos pessoais dos indivíduos do grupo focal, mas não é projetada para resolver as limitações da parcialidade que tende para preconceitos ou inclinações compartilhados do próprio grupo focal.

Os dois últimos problemas (isto é, o "paroquialismo processual" e a "incoerência na inclusão") não receberam nenhuma atenção sistemática na literatura geral, e quase nem sequer foram identificados. O primeiro problema, a "negligência na exclusão", ao contrário, tem recebido muita atenção, de uma maneira ou de outra. Começo com uma análise desse problema de negligência, relativamente mais bem reconhecido para o caso do modelo rawlsiano de justiça como equidade.

NEGLIGÊNCIA NA EXCLUSÃO E JUSTIÇA GLOBAL

Há claramente uma questão importante na negligência dos interesses e perspectivas dos que não são partes do contrato social de uma comunidade política, mas que suportam algumas das consequências das decisões tomadas nessa comunidade. Também defendo que, nesse contexto, temos de ver com clareza por que as exigências da "justiça global" podem diferir substancialmente daquelas da "justiça internacional".[15] A imparcialidade aberta, através de dispositivos como o espectador imparcial de Adam Smith, tem insights a oferecer sobre esse difícil tema. As relações entre os diferentes países ou comunidades políticas são onipresentes em um mundo interdependente, e funcionam de forma interativa. O próprio John Rawls, entre outros, abordou essa questão especificamente no âmbito da justiça através das fronteiras por meio de sua proposta do "direito dos povos", que invoca uma segunda posição original entre representantes de diferentes comunidades políticas (ou "povos").[16] Outros também, incluindo Charles Beitz, Brian Barry, Thomas Pogge, investigaram esse problema e sugeriram formas e meios de lidar com ele.[17]

A maneira como Rawls soluciona o problema envolve invocar outra "posição original", dessa vez incluindo representantes dos diferentes "povos". Com certa simplificação excessiva, que não é crucial no presente contexto, as duas "posições originais" podem ser vistas como sendo respectivamente intranacionais (entre indivíduos de uma nação) e internacionais (entre os representantes de nações

diferentes). Cada exercício é de imparcialidade fechada, mas os dois juntos abrangem toda a população mundial.

Esse procedimento não elimina, evidentemente, as assimetrias entre os diferentes grupos de pessoas afetadas, uma vez que políticas diferentes são dotadas de recursos e oportunidades diversos, e haveria um claro contraste entre a cobertura da população mundial através de uma sequência de imparcialidades priorizadas (como no método de Rawls) e sua cobertura através de um exercício abrangente de imparcialidade (como na versão "cosmopolita" da posição original rawlsiana, apresentada por Thomas Pogge e outros). No entanto, a ideia de um exercício global de contrato social para a população mundial inteira pareceria ser profundamente irrealista — agora ou no futuro previsível. Sem dúvida, há uma lacuna institucional aqui.[o]

Porém, o que se deve ter em mente é que o reconhecimento desse ponto forte prático não precisa excluir a possibilidade de invocar os insights e as instruções gerados por uma "estrutura pública de pensamento" que seja transfronteiras, assim como Smith (entre muitos outros) tentou fazer. A relevância e a influência das discussões globais não estão condicionadas à existência de um Estado global, ou mesmo de um fórum planetário bem organizado para gerar gigantescos acordos institucionais.

De imediato, mesmo no mundo politicamente divisivo em que vivemos, temos de reconhecer de forma mais ampla o fato de que diferentes pessoas não precisam realizar operações além-fronteiras apenas por meio de relações internacionais (ou "interpovos"). O mundo é certamente divisivo, mas é diversamente divisivo, e a partição da população mundial em distintas "nações" ou "povos" não é a única linha de divisão.[p] Tampouco as partições nacionais possuem uma prioridade preeminente sobre outras categorizações (como é implicitamente pressuposto no "direito dos povos").

As relações interpessoais além-fronteiras superam as interações internacionais de muitas maneiras diferentes. A "posição original" de nações ou "povos" se limitaria de forma peculiar a lidar com muitos dos efeitos transfronteiras da ação humana. Se os efeitos do funcionamento das corporações transnacionais devem ser avaliados ou analisados minuciosamente, elas têm de ser vistas pelo que são, a saber, corporações que operam sem fronteiras e que tomam decisões de negócios

sobre o registro de pessoa jurídica, o domicílio fiscal e questões contingentes semelhantes de acordo com a conveniência dos negócios. Elas dificilmente se encaixam no modelo de um "povo" (ou "nação") que causam impacto em outros.

Do mesmo modo, os laços que vinculam os seres humanos nas relações de dever e interesse por meio das fronteiras não necessitam operar *através* das coletividades das respectivas nações.[q] Para exemplificar, uma ativista feminista na América que queira fazer algo para remediar as particularidades das desvantagens das mulheres, digamos, no Sudão, tenderia a recorrer a um senso de afinidade que não necessite lidar com as simpatias da nação americana pela difícil situação da nação sudanesa. Sua identidade como companheira humana, ou como pessoa (masculina ou feminina) movida por preocupações feministas, pode ser mais importante, em um contexto específico, do que sua cidadania, e a perspectiva feminista pode muito bem ser introduzida em um exercício de "imparcialidade aberta", sem ser "posterior" às identidades nacionais. Outras identidades, que podem ser particularmente invocadas em outros exercícios de "imparcialidade aberta", podem envolver classe, língua, literatura, profissão etc., e fornecer perspectivas diferentes e concorrentes sobre a prioridade da política com base na nação.

Mesmo a identidade do ser humano — talvez nossa identidade mais básica — pode ter o efeito, quando apreendida de todo, de ampliar correlatamente nosso ponto de vista. Os imperativos que podem associar-se com nossa humanidade podem não ser mediados por nossa condição de membros de pequenas coletividades, como "povos" ou "nações" específicas. Com efeito, as exigências normativas para sermos guiados pela "humanidade" ou pelo que é "humanitário" podem se alicerçar em nossa condição de membro da ampla categoria de seres humanos, independentemente de nossas nacionalidades específicas, ou seitas, ou afiliações tribais (tradicionais ou modernas).[r]

Os correlatos comportamentais do comércio global, da cultura global, da política global, da filantropia global e mesmo dos protestos globais (como os recentes nas ruas de Seattle, Washington, Melbourne, Praga, Quebec ou Gênova) baseiam-se nas relações diretas entre os seres humanos — com seus próprios padrões, suas respectivas inclusões e prioridades relacionadas com uma variedade de classificações. Essas éticas podem, naturalmente, ser apoiadas ou

minuciosamente analisadas ou criticadas de diferentes maneiras, até mesmo invocando-se outras relações intergrupais, mas não precisam limitar-se às relações internacionais (ou ao "direito dos povos"), nem mesmo ser por elas guiadas. Há algo de tirania das ideias em ver as divisões políticas dos Estados (sobretudo, os Estados nacionais) como sendo, de alguma forma, fundamentais, e em vê-las não apenas como restrições práticas a serem resolvidas, mas como divisões de significado básico na ética e na filosofia política.[s] Podem envolver muitos grupos diversos, com identidades que variam desde o ver-se a si mesmo como um empresário ou um trabalhador, como uma mulher ou um homem, como um liberal ou um conservador ou um socialista, como pobre ou rico, ou como membro de um ou outro grupo profissional (digamos, médicos ou advogados).[t] Coletividades de muitos tipos diferentes podem ser invocadas. A justiça internacional simplesmente não é adequada para a justiça global.

Esse problema também influi nas discussões contemporâneas sobre direitos humanos. A noção de direitos humanos baseia-se em nossa humanidade compartilhada. Esses direitos não são derivados da cidadania de qualquer país, ou da condição de membro de qualquer nação, mas supostamente são pretensões ou direitos de todo ser humano. Eles diferem, portanto, dos direitos criados constitucionalmente e garantidos para pessoas determinadas (como os cidadãos americanos ou franceses); por exemplo, o direito humano de uma pessoa não ser torturada ou sujeita a ataques terroristas é afirmado independentemente do país do qual essa pessoa é cidadã, e também é completamente independente do que o governo desse país — ou de qualquer outro — está disposto a fornecer ou apoiar.

Na superação das limitações da "negligência na exclusão", é possível recorrer à ideia de imparcialidade aberta embutida em uma abordagem universalista, do tipo estreitamente relacionado ao conceito do espectador imparcial de Adam Smith. Essa estrutura ampla de imparcialidade esclarece particularmente por que as considerações sobre direitos humanos básicos, incluindo a importância da salvaguarda de liberdades civis e políticas elementares, não necessitam ser subordinadas à cidadania e nacionalidade, e não podem ser institucionalmente dependentes de um contrato social derivado nacionalmente. Além disso, não há necessidade de supor um governo mundial, ou até mesmo de invocar um contrato social global hipotético. As "obrigações imperfeitas" relacionadas ao

reconhecimento desses direitos humanos podem ser vistas como recaindo amplamente sobre qualquer um que esteja em condições de ajudar.[u]

O papel libertador da imparcialidade aberta permite que diferentes tipos de perspectivas sem preconceitos e vieses sejam levados em conta e nos encoraja a nos beneficiar dos insights que vêm de espectadores imparciais diferentemente situados. No escrutínio desses insights em conjunto, pode haver algum entendimento comum emergindo forçosamente, mas não há necessidade de supor que todas as diferenças decorrentes de perspectivas distintas sejam resolvidas de forma semelhante. Como foi discutido acima, a orientação sistemática para decisões fundamentadas pode vir de ordenações incompletas, que refletem conflitos não resolvidos. De fato, assim como a literatura recente em "teoria da escolha social", que permite formas "frouxas" de resultados (como as ordenações parciais), deixou claro, os juízos sociais não se tornam inúteis ou irremediavelmente problemáticos só porque o processo avaliativo deixa muitos pares sem ordenação e muitos conflitos sem solução.[18]

Para o surgimento de um entendimento comum e útil de muitas questões de fundo sobre direitos e deveres (e também sobre erros e acertos), não há necessidade de insistir em que precisamos nos pôr em acordo sobre ordenações completas, ou partições completas e universalmente aceitas, do que é justo, estritamente separadas do que é injusto; por exemplo, uma resolução em comum de lutar pela abolição das fomes coletivas ou dos genocídios, do terrorismo, da escravidão, da "intocabilidade", do analfabetismo ou das epidemias etc. não exige que haja um acordo igualmente extenso sobre as fórmulas apropriadas para direitos de herança, tabelas de imposto de renda, níveis do salário mínimo ou leis de direitos autorais. A relevância fundamental das perspectivas distintas — algumas congruentes, algumas divergentes — da população do mundo (diversamente diferente, como somos nós, seres humanos) é parte da compreensão que a imparcialidade aberta tende a gerar. Não há nada derrotista nesse reconhecimento.

INCOERÊNCIA NA INCLUSÃO E PLASTICIDADE DO GRUPO FOCAL

O fato de os membros do grupo focal terem um status no exercício

contratualista do qual os não membros não usufruem cria problemas mesmo quando limitamos nossa atenção a uma única sociedade — ou a um só "povo". O tamanho e a composição da população podem se alterar com as políticas públicas (sejam ou não políticas dedicadas à população), e as populações podem variar mesmo com a "estrutura básica" da sociedade. Qualquer rearranjo das instituições econômicas, políticas ou sociais (incluindo regras como o "princípio da diferença") tenderia a influenciar, como Derek Parfit argumentou de forma esclarecedora, o tamanho e a composição do grupo que nasceria, por meio de mudanças no casamento, na relação conjugal, na coabitação e em outros parâmetros de reprodução.[19] O grupo focal que estaria envolvido na escolha da "estrutura básica" seria influenciado pela própria escolha, e isso faz do "fechamento" do grupo pela imparcialidade fechada um exercício potencialmente incoerente.

Para ilustrar esse problema de plasticidade grupal, suponhamos que há duas estruturas institucionais, A e B, que resultam respectivamente em 5 e 6 milhões de pessoas. Elas poderiam todas ser, naturalmente, pessoas diferentes, mas para mostrar o quão difícil é o problema, mesmo com as pressuposições mais favoráveis, vamos supor que os 6 milhões dos quais falamos incluem os mesmos 5 milhões e, em seguida, 1 milhão adicional. Quem, podemos agora perguntar, estará incluído na posição original na qual as decisões sociais são feitas, afetando *inter alia* a escolha entre A e B e, portanto, influenciando o tamanho e a composição dos respectivos grupos populacionais?

Para evitar essa dificuldade, suponhamos que tomemos o maior grupo, de 6 milhões de pessoas, como o grupo focal incluído na posição original, e suponhamos também que a estrutura institucional que acaba sendo escolhida na posição original correspondente é A, levando a uma população real de 5 milhões de pessoas. Mas, então, o grupo focal foi mal especificado. Também podemos perguntar: como é que o milhão extra de pessoas inexistentes — de fato, *jamais* existentes — participa na posição original? E se, por outro lado, for considerado grupo focal o menor, de 5 milhões de pessoas, e a estrutura institucional escolhida na posição original correspondente for B, levando a uma população real de 6 milhões de pessoas? Novamente, o grupo focal viria a ser mal especificado. Um milhão adicional de pessoas, então, não participaram da

posição original, que teria escolhido as estruturas institucionais que influenciariam extensivamente um milhão de vidas (na verdade, não apenas se vão nascer ou não, mas também outras características de suas vidas reais). Se as decisões tomadas na posição original influenciam o tamanho e a composição da população, e se o tamanho e a composição da população influenciam a natureza da posição original ou as decisões aí tomadas, então não há nenhuma maneira de garantir que o grupo focal associado à posição original seja coerentemente caracterizado.

A dificuldade acima se aplica mesmo quando consideramos a chamada versão "cosmopolita" ou "global" da "justiça como equidade" rawlsiana, incluindo todas as pessoas no mundo em um grande exercício contratual (como proposto, por exemplo, por Thomas Pogge e outros). O problema da plasticidade da população continuará existindo, quer consideremos uma nação, quer a população do mundo inteiro.

No entanto, quando o sistema rawlsiano é aplicado a um "povo" específico em um mundo maior, há problemas adicionais. Na verdade, a dependência de nascimentos e mortes da estrutura social básica tem algum paralelo também na influência dessa estrutura sobre os movimentos de pessoas de um país para outro. Essa consideração geral tem certa semelhança com uma das razões de David Hume para sustentar o ceticismo sobre a relevância conceitual, bem como a força histórica, do "contrato original", já proposto em seu próprio tempo:

> A face da Terra está mudando continuamente, com pequenos reinos que crescem e se tornam grandes impérios, com a dissolução dos grandes impérios em reinos menores, com o plantio nas colônias, com a migração de tribos... Onde está o acordo mútuo ou associação voluntária da qual tanto se fala?[20]

Contudo, o ponto em questão, no presente contexto, não é só — na verdade, não é principalmente — que o tamanho e a composição da população estão mudando de forma contínua (por mais importante que seja esse problema), mas que essas mudanças não são independentes das estruturas sociais básicas que são supostamente alcançadas, na argumentação contratual, através da própria posição original.

Devemos, no entanto, analisar melhor se a dependência do grupo focal da estrutura social básica é de fato um problema para a justiça como equidade

rawlsiana. O grupo focal realmente tem de determinar a estrutura social básica através da correspondente posição original? A resposta, obviamente, é direta: sim, se as partes na posição original são destinadas a ser exatamente o grupo focal (ou seja, *todos* — e *somente* — os membros da comunidade política ou da sociedade). Mas às vezes Rawls fala da "posição original" como "apenas um dispositivo de representação".[21] Assim, poderia ser tentador argumentar que não temos de supor que todos na sociedade ou na comunidade política têm de ser partes do contrato original; por conseguinte, pode-se argumentar que a dependência dos grupos focais das decisões tomadas na posição original não necessita ser um problema.

Não acredito que essa seja uma refutação adequada do problema da incoerência na inclusão por pelo menos duas razões. Primeiro, o uso de Rawls da ideia de "representação" não equivale, de fato, a mobilizar um conjunto completamente novo de pessoas (ou fantasmas) como partes na posição original, diferentes das pessoas reais nessa comunidade política. Pelo contrário, as *mesmas* pessoas sob o "véu de ignorância" são vistas como "representando" a si mesmas (mas por trás do "véu"). Rawls explica: "Isso é expresso figurativamente, dizendo que as partes estão por trás de um véu de ignorância. Em suma, a posição original é apenas um dispositivo de representação" (*Collected papers*, p. 401). Com efeito, a justificação de Rawls para a necessidade de um contrato, que invoca (como foi salientado acima) "um compromisso que essas pessoas estão assumindo", indica a participação concreta (ainda que sob o véu de ignorância) das mesmas pessoas envolvidas no contrato original.[22]

Segundo, mesmo que os representantes fossem diferentes pessoas (ou fantasmas imaginários), eles teriam de representar o grupo focal de pessoas (por exemplo, através do véu de ignorância, sendo possivelmente qualquer um dos membros do grupo focal). Portanto, a variabilidade do grupo focal seria agora refletida — ou transformada — na variabilidade das pessoas *que os representantes representam* na posição original.[v]

Isso não seria um grande problema *se*, em primeiro lugar, o tamanho da população não fizesse diferença para o modo como a estrutura básica da sociedade seria organizada (completa invariância de escala), e, em segundo, cada grupo de indivíduos foi exatamente como todos os outros com relação a suas

prioridades e valores (completa invariância de valor). Nem é fácil pressupor, sem fazer outras restrições na estrutura de qualquer teoria substantiva da justiça.[w] Portanto, a plasticidade de grupo permanece como um problema para o exercício de imparcialidade fechada, aplicada a *determinado* grupo focal de indivíduos.

No entanto, devemos também perguntar se a abordagem smithiana do espectador imparcial não é similarmente perturbada pela incongruência decorrente da plasticidade de grupo e, se não for o caso, por quê. Não é, de fato, similarmente perturbado precisamente porque o espectador imparcial não precisa vir de determinado grupo focal. Na verdade, o "espectador abstrato e ideal" de Smith é um "espectador" e não um "participante" de qualquer exercício como um contrato baseado em um grupo. Não existe nenhum grupo contratante, e não há nenhuma insistência de que os avaliadores precisem ser coerentes com o grupo afetado. Mesmo que ainda reste o problema muito difícil de como um espectador imparcial decidiria sobre questões como o tamanho variável da população (um problema ético de profunda complexidade),[x] o problema de incoerência e incongruência no "fechamento na inclusão" do exercício contratualista não tem um análogo imediato no caso do espectador imparcial.

IMPARCIALIDADE FECHADA E PAROQUIALISMO

Discuti acima que a imparcialidade fechada, na forma da posição original, pode encarcerar a ideia básica — e os princípios — de justiça dentro dos estreitos limites das perspectivas locais e dos preconceitos de um grupo ou de um país. A essa discussão, gostaria de acrescentar três pontos específicos aqui.

Primeiro, temos de dar algum reconhecimento ao fato de que o paroquialismo processual não é universalmente considerado um problema de espécie alguma. Em algumas abordagens dos juízos sociais não há nenhum interesse especial em evitar inclinações do grupo — na verdade, às vezes, muito pelo contrário. Para exemplificar, algumas versões do comunitarismo podem até comemorar o caráter "local" dessas prioridades. O mesmo se pode aplicar a outras formas de justiça local.

Para considerar um caso extremo, quando os governantes talibãs do Afeganistão insistiram, antes da intervenção militar, que Osama bin Laden deveria ser julgado apenas por um grupo de clérigos islâmicos, todos comprometidos com a Sharia, a necessidade de algum tipo de imparcialidade (contra a oferta de favores pessoais ou de tratamento parcial a Bin Laden) não foi negada, pelo menos em princípio.y Pelo contrário, o que estava sendo proposto era que os juízos imparciais devem vir de um grupo fechado de pessoas que aceitam, todas, determinado código religioso e ético. Assim, nesses casos não há tensão interna entre a imparcialidade fechada e as normas de filiação subjacentes. As tensões mais amplas, relacionadas com a aceitabilidade da limitação da atenção apenas à argumentação localmente isolada, obviamente permanecem. E essas dificuldades e limitações são as que passam pelo escrutínio de Smith.

Na verdade, quando deixamos o mundo da ética localmente confinada e tentamos combinar um processo de imparcialidade fechada com intenções de modo geral universalistas, o paroquialismo processual precisa ser visto como uma séria dificuldade. Esse é com certeza o caso da "justiça como equidade" rawlsiana. Apesar das intenções completamente não paroquiais da abordagem geral rawlsiana, o uso da imparcialidade fechada envolvido na "posição original" (com seu programa de avaliação imparcial limitado aos membros do grupo focal sob um "véu de ignorância" em relação aos interesses e objetivos individuais) não inclui, de fato, nenhuma garantia processual contra ser influenciado apenas pelos preconceitos do grupo local.

Em segundo lugar, temos de prestar especial atenção no procedimento da posição original, e não apenas nas intenções que podem tentar prevalecer sobre os procedimentos recomendados. Apesar de suas inclinações universalistas gerais, o procedimento formal da posição original proposto por Rawls parece estar destinado a permitir pouca exposição ao vento fresco vindo de fora. Na verdade, Rawls insiste em que a natureza fechada da posição original deve ser, pelo menos em princípio, fortemente fortalecida (*Political liberalism*, p. 12):

> Suponho que a estrutura básica seja a de uma sociedade fechada, isto é, devemos considerá-la autossuficiente e sem relações com outras sociedades... Que seja uma sociedade fechada é uma abstração considerável, justificada somente porque nos permite focalizar algumas questões principais sem detalhes distraidores.

A pergunta deixada de lado aqui é se considerar ideias e experiências de outros lugares é um problema de “detalhes distraidores” que, de alguma forma, precisam ser evitados em benefício da pureza do exercício de equidade.

Em terceiro lugar, apesar dessas fortes razões a favor da imparcialidade aberta, poderíamos pensar que uma séria dificuldade pode surgir a partir da limitação da mente humana e de nossa capacidade de ir além de nosso mundo local. A compreensão e a reflexão normativa podem cruzar as fronteiras geográficas? Enquanto alguns são evidentemente tentados pela crença de que não podemos seguir uns aos outros para além das fronteiras de determinada comunidade ou país específico, ou além dos limites de uma cultura específica (uma tentação que foi alimentada sobretudo pela popularidade de algumas versões de separatismo comunitário), não há nenhuma razão especial para supor que a comunicação interativa e o envolvimento público sejam buscados apenas no interior de tais fronteiras (ou dentro dos confins do mundo daqueles que podem ser vistos como “um povo”).

Adam Smith argumentou fortemente a favor da possibilidade de que o espectador imparcial pudesse recorrer à compreensão das pessoas que estão longe, bem como daquelas que estão próximas. Esse foi de fato um tema importante nas preocupações intelectuais dos escritores do Iluminismo. A possibilidade de comunicação e reconhecimento além das fronteiras não deve ser hoje mais absurda do que era no mundo de Smith no século XVIII. Mesmo que nós não tenhamos um Estado global ou uma democracia global, a ênfase de Smith na utilização do espectador imparcial tem implicações imediatas para o papel da discussão pública global no mundo contemporâneo.

No mundo de hoje, o diálogo global, que é de vital importância para a justiça global, ocorre não apenas através de instituições como as Nações Unidas ou a OMC, mas muito mais amplamente através da mídia, da agitação política, do trabalho empenhado de organizações de cidadãos e muitas ONGS, e através do trabalho social que recorre não somente às identidades nacionais, mas também a outras características comuns, como os movimentos sindicais, as operações cooperativas, as campanhas de direitos humanos ou atividades feministas. A causa da imparcialidade aberta não é inteiramente negligenciada no mundo contemporâneo.

Além disso, precisamente no momento em que o mundo está envolvido em discussões sobre formas e meios de impedir o terrorismo através das fronteiras (e nos debates sobre as raízes do terrorismo global), e também sobre como as crises econômicas globais, que estão afligindo as vidas de milhões de pessoas em todo o mundo, podem ser superadas, é difícil aceitar que nós simplesmente não podemos compreender uns aos outros além das fronteiras de nossa comunidade política.[z] Pelo contrário, é a perspectiva firmemente "aberta" invocada pelo "espectador imparcial" de Adam Smith que pode precisar de reafirmação nos dias de hoje. Ela pode fazer uma diferença substancial para nossa compreensão das exigências de imparcialidade na filosofia moral e política no mundo interconectado em que vivemos.

---

a. Em sua refinada exposição da importância do "ponto de vista comum" na filosofia moral, Simon Blackburn interpreta nessa perspectiva a utilização por Smith do espectador imparcial (*Ruling passions: A theory of practical reasoning.* Oxford: Clarendon Press, 1998). Não há dúvida de que há esse uso particular do espectador imparcial na obra de Smith. Mas Smith também utiliza o experimento mental como dispositivo dialético para questionar e disputar crenças comumente aceitas. Esse é certamente um uso importante mesmo que nenhum ponto de vista comum — cuja relevância Blackburn destaca com razão — venha a emergir.

b. Em resposta a algumas questões que fiz a Rawls em 1991, baseadas em minha primeira leitura do manuscrito de seu primeiro artigo sobre o "Direito dos povos", que foi posteriormente ampliado para um livro, recebi uma resposta, caracteristicamente gentil e tranquilizadora, numa carta de 16 abr. 1991: "Tenho um tipo de visão cosmopolita da sociedade mundial, ou da possibilidade de uma, embora haja certamente muitas variações".

c. Há uma semelhança ainda maior, como será discutido mais adiante, entre a estrutura smithiana de argumentação pública e a abordagem "contratual" de Thomas Scanlon, que difere do modelo contratualista de Rawls, mas que retém o que Scanlon vê como "um elemento central da tradição do contrato social que remonta a Rousseau", isto é, "a ideia de uma vontade compartilhada de modificar nossas exigências privadas a fim de encontrar uma base de justificação que os outros também tenham razão para aceitar" (Scanlon, *What we owe to each other*, 1998, p. 5). Na presente discussão sobre a argumentação contratualista, baseada na formulação rawlsiana, não estou incluindo a abordagem "contratual" de Scanlon, mas voltarei a ela, nos capítulos 8 e 9.

d. De forma mais completa: "A justiça como equidade reformula a doutrina do contrato social... os termos justos da cooperação social são concebidos como acordados pelas partes envolvidas nela, isto é, pelos cidadãos livres e iguais que nascem na sociedade na qual levam suas vidas" (Rawls, *Political liberalism*, p. 23).

e. No próximo capítulo, voltarei a essa questão para investigá-la mais detalhadamente.
f. John Gray argumentou — convincentemente, eu acho — que, "se o liberalismo tem futuro, ele está em desistir da busca de um consenso racional sobre a melhor forma de vida" (*Two faces of liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 1). Há também razões para o ceticismo a respeito de um consenso racional sobre a avaliação completa da justiça. Isso não descarta um acordo fundamentado sobre formas e meios de reforçar a justiça, por exemplo, através da abolição da escravatura ou da remoção de algumas políticas econômicas particularmente contraproducentes (como, aliás, Smith discutiu).
g. É particularmente importante não tentar encaixar a ampla contribuição de Rawls para a filosofia política em algum compartimento selado, chamado de "posição original" ou mesmo "justiça como equidade". Minha experiência pessoal é que se ganha alguns insights importantes ao ler os escritos de Rawls juntos, apesar da imensidão da obra. Essa leitura é agora mais fácil do que costumava ser, porque, além dos seus *A theory of justice* (1971), *Political liberalism* (1993) e *The law of peoples* (1999), temos acesso a seus *Collected papers*, org. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, I999); *Lectures on the history of moral philosophy* (2000); *A theory of justice* (ed. rev., 2000); e *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). Todos nós que somos influenciados pelas ideias e argumentos de Rawls temos uma dívida enorme com Erin Kelly e Samuel Freeman por terem reunido os últimos trabalhos de Rawls, muitas vezes a partir de difíceis manuscritos.
h. Há também uma diferença entre Smith e Rawls relativa a quanta unanimidade seria de esperar como resultado da imparcialidade e da equidade. Podemos ter diferentes — e concorrentes — linhas de argumentação e todas passando no teste de imparcialidade: por exemplo, todas podem satisfazer o requisito de Scanlon de "não poderem ser rejeitadas, de forma razoável", apresentada em seu *What we owe to each other* (1998). Isso é inteiramente coerente com a aprovação de Smith de juízos comparativos específicos, mas não com um contrato social único que a "justiça como equidade" espera como resultado da posição original rawlsiana.
i. Como foi discutido anteriormente (pp. 72-4), pode haver um argumento sobre se a abordagem rawlsiana é normativa e de forma alguma processual como a abordagem de Habermas. Essa distinção seria, argumentei, um pouco exagerada e deixaria de lado alguns elementos centrais das próprias prioridades de Rawls e sua caracterização da deliberação democrática auxiliada pelos "dois poderes morais" que ele atribui a todas as pessoas livres e iguais. Ver, no entanto, Christian List, "The discursive dilemma and public reason", *Ethics*, 116, 2006.
j. Contudo, ela também torna muito difícil esperar que uma sociedade só pode ser perfeitamente identificada por unanimidade. Os acordos em movimentos na justiça especial de reforço são material suficiente para a ação pública (o que foi descrito acima como "aterramento plural") e, por essa orientação, a unanimidade sobre a natureza da sociedade perfeitamente justa não é necessária.
k. No entanto, como foi discutido anteriormente, a argumentação geral de Rawls vai muito além de seus modelos formais. Com efeito, apesar das características principais de sua teoria transcendental, baseada na tradução das deliberações na posição original em princípios que estabelecem firmemente uma determinada estrutura institucional para uma sociedade justa, Rawls se permite pensar que "dados os muitos obstáculos a um acordo nos juízos políticos, mesmo entre pessoas razoáveis, não chegaremos a um acordo o tempo todo, ou talvez nem mesmo na maior parte do tempo" (*Political liberalism*, p. 118). Isso parece eminentemente correto, mesmo que não esteja claro em absoluto como esse reconhecimento condiz com o programa rawlsiano de estruturação das instituições básicas da sociedade em consonância com os contratos sociais únicos que refletem acordos completos entre as partes envolvidas.
l. Dado o controle de Rawls sobre a história das ideias e sua extraordinária generosidade para apresentar as opiniões dos outros, é incomum que ele preste tão pouca atenção nos escritos de Smith, sobretudo em *Teoria dos sentimentos morais*. Em suas abrangentes *Lectures on the history of moral philosophy*, org. Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), Smith é mencionado cinco vezes, mas

essas referências de passagem se limitam a passar ao fato de ele ser (1) protestante, (2) amigo de Hume, (3) alguém que usa as palavras de forma engraçada, (4) um economista bem-sucedido e (5) o autor da *Riqueza das nações*, publicado no mesmo ano (1776) em que David Hume morreu. Em geral, é bastante surpreendente a pouca atenção que o *Professor of moral philosophy* de Glasgow, tão influente no pensamento filosófico de seu tempo (incluindo o de Kant), recebe de filósofos morais de nosso tempo.

m. Ver Rawls, *Political liberalism* (1993). Um contraste imediato pode ser encontrado no critério mais geral de Thomas Scanlon, que não recorre à prudência ampliada (*What we owe to each other*, 1998).

n. Essa questão será examinada nos capítulos 8 e 9.

o. O ceticismo de Thomas Nagel em relação à justiça global, exposto em "The problem of global justice" (*Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005), discutido na Introdução, parece ter uma relevância muito maior para a busca de um contrato social cosmopolita do que para a justiça global através do percurso smithiano menos exigente da imparcialidade aberta. O contrato social cosmopolita depende das instituições globais mais fortemente do que a abordagem "mais frouxa" smithiana.

p. É interessante que a prioridade de exatamente uma partição específica da população mundial tenha sido proposta em diversas discussões políticas, dando o lugar de honra, respectivamente, a uma variedade de *diferentes* categorizações únicas. A categorização subjacente ao chamado "choque de civilizações" é um exemplo de partição rival (ver Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. Nova York: Simon & Schuster, 1996), pois as categorias com base em nações ou comunidades políticas não coincidem com as categorias da cultura ou civilização. A coexistência dessas pretensões rivais por si só ilustra por que nenhuma dessas partições supostamente fundamentais — alegadamente fundamentais para a ética e a política — pode abafar facilmente a relevância concorrente de outras partições e a necessidade, a isso relacionada, de considerar outras identidades dos seres humanos em todo o mundo. Essa questão é discutida em meu *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres e Nova Delhi: Penguin, 2006).

q. A variedade de canais através dos quais as pessoas interagem em todo o mundo nos dias de hoje, e seu significado ético e político, é discutida de forma esclarecedora por David Crocker, *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

r. A natureza da argumentação baseada na identidade, mesmo a do tipo mais permissivo, incluindo a identidade de ser pertencente ao grupo de todos os seres humanos, deve, contudo, ser distinguida dos argumentos a favor da consideração que não fazem uso de qualquer *condição de membro compartilhada* em particular, mas que, ainda assim, invocam normas éticas (digamos, de bondade, equidade ou da condição humanitária), que supostamente orientam o comportamento de qualquer ser humano. Contudo, não continuarei analisando essa distinção aqui; mas ver meu *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres: Penguin, 2006).

s. Existe o problema correlacionado da tirania que é imposta pelo privilégio de uma alegada identidade "cultural" ou "racial" em relação a outras identidades e outras considerações que não se baseiam na identidade; a esse respeito, ver K. Anthony Appiah e Amy Gutmann, *Color conscious: the political morality of race* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), e Susan Moller Okin, com os respondentes, *Is multiculturalism bad for women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

t. Do mesmo modo, ativistas dedicados trabalhando para ONGS mundiais (como a OXFAM, Anistia Internacional, Médicos Sem Fronteiras, Human Rights Watch e outras) focam explicitamente as afiliações e associações que atravessam as fronteiras nacionais.

u. Essas questões serão discutidas de forma mais completa mais adiante, no capítulo 17.

v. Para evitar uma possível linha de resposta, devo enfatizar que esse não é o mesmo problema que a dificuldade de representar os membros da geração futura (vista como um *grupo fixo*). Há, com certeza, um problema aí também (por exemplo, quanto da argumentação das gerações futuras pode ser pressuposto, já que elas ainda não estão aqui), mas não deixa de ser uma questão diferente. Há uma distinção entre o

problema do que se pode pressupor sobre o acordo das gerações futuras (vistas como um grupo fixo) a ser representado e a impossibilidade de se ter um grupo fixo a ser representado ao escolher a estrutura básica da sociedade quando o próprio conjunto de pessoas reais varia de acordo com a escolha dessa estrutura.

w. Também é importante evitar um mal-entendido que já constatei ao tentar apresentar esse argumento (que também constava em meu artigo "Open and closed impartiality", 2002), que assume a forma de sustentar que populações diferentes não podem fazer nenhuma diferença para a posição original rawlsiana, uma vez que cada indivíduo é exatamente igual a qualquer outro sob o "véu de ignorância". O ponto a salientar é que, mesmo que o "véu de ignorância" torne *indivíduos diferentes dentro de determinado grupo* ignorantes de seus respectivos interesses e valores (fazendo que todos sejam exatamente iguais no exercício de deliberação *hipotética* para determinado grupo), por si só ele não tem nenhuma implicação em fazer com que *diferentes grupos de indivíduos* tenham exatamente o mesmo conjunto de interesses e valores. De forma mais geral, para fazer com que o exercício de imparcialidade fechada seja totalmente independente do tamanho e da composição do grupo focal, o alcance substantivo desse exercício tem de ser severamente empobrecido.

x. A complexidade teria sido ainda maior se fosse necessário que esses juízos assumissem a forma de ordenações completas, mas, como já foi discutido, isso não é necessário para uma estrutura pública de pensamento que seja útil, nem para fazer escolhas públicas baseadas na "maximalidade" (sobre isso, ver também meu "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997).

y. A referência aqui é, naturalmente, apenas aos princípios de justiça que os governantes talibãs estavam invocando, não a sua prática.

z. Na literatura sobre as dificuldades da comunicação intercultural, a falta de acordo é por vezes confundida com a falta de compreensão. Elas são, naturalmente, fenômenos bastante distintos. Uma discordância genuína pressupõe uma compreensão do que está sendo disputado. Sobre o papel construtivo da compreensão no enfrentamento da violência no mundo contemporâneo, ver o relatório da Commonwealth Commission for Respect and Understanding, que tive o privilégio de presidir: *Civil paths to peace* (Londres: Commonwealth Secretariat, 2007).

PARTE II

FORMAS DE ARGUMENTAÇÃO RACIONAL

7. Posição, relevância e ilusão

Quando o Rei Lear disse ao cego Gloucester, "um homem pode ver como vai este mundo sem os olhos", também disse a Gloucester como "olhar com teus ouvidos".

> vê como aquele juiz ofende aquele humilde ladrão. Escuta com o ouvido, troca os dois de lugar, como pedras na mão; qual o juiz, qual o ladrão? Já viste um cão de roça ladrar prum miserável?[1]

Trocar de lugar tem sido uma maneira de "ver" as coisas ocultas no mundo; essa é a observação geral que Lear faz aqui; além disso, naturalmente, ele chama a atenção de Gloucester, com uma declaração politicamente subversiva, para o fato notável de que no cão de roça ele "poderia observar a imponente imagem da autoridade".

A necessidade de transcender as limitações de nossas perspectivas posicionais é importante na filosofia moral e política, e na teoria do direito. A libertação do isolamento posicional pode nem sempre ser fácil, mas é um desafio que o pensamento ético, político e jurídico tem de incorporar. Temos de ir além "daquele juiz" que livremente ofende "aquele humilde ladrão".

A POSICIONALIDADE DA OBSERVAÇÃO E DO CONHECIMENTO

Tentar ir além do confinamento posicional é também central para a epistemologia. Há, no entanto, um problema com a observação e, muitas vezes, um obstáculo à compreensão do que está acontecendo a partir da perspectiva limitada daquilo que observamos. O que podemos ver não é independente de onde estamos em relação ao que estamos tentando ver. E isso, por sua vez, pode

influenciar nossas crenças, compreensão e decisões. As observações, crenças e escolhas posicionalmente dependentes podem ser importantes para a tarefa do conhecimento, bem como para a razão prática. Na verdade, a epistemologia, a teoria da decisão e a ética, todas têm de levar em conta a dependência das observações e inferências da posição de observador. Obviamente, nem toda objetividade diz respeito aos objetos, como foi discutido acima,[a] mas, na medida em que as observações e as compreensões observacionais estão envolvidas na natureza da objetividade que está sendo procurada, a posicionalidade das observações deve ser levada em conta.

O ponto sobre a variação posicional das observações é bastante elementar. Ele pode ser exemplificado com um exemplo muito simples da física. Considere a declaração: *"O Sol e a Lua parecem semelhantes em tamanho"*. A observação feita não é, obviamente, independente da posição, e os dois corpos poderiam parecer muito diferentes em tamanho vistos de outro lugar, digamos, desde a Lua. Mas isso não é uma razão para considerar a citada declaração não objetiva, ou simplesmente um fenômeno mental específico de determinada pessoa. Outra pessoa observando o Sol e a Lua do mesmo lugar (a Terra) deve ser capaz de confirmar a declaração de que eles parecem ser do mesmo tamanho.

Mesmo que a referência posicional não seja invocada de forma explícita na declaração, trata-se claramente de uma alegação posicional, que pode ser enunciada como: *"Daqui da Terra, o Sol e a Lua parecem semelhantes em tamanho"*. Os observadores também podem, é claro, fazer uma alegação sobre a forma como as coisas pareceriam de uma posição diferente da que ocupam no momento, que não estaria necessariamente em conflito com a segunda declaração. Permanecendo na Terra, podemos ainda dizer: *"A partir da Lua, o Sol e a Lua não pareceriam semelhantes em tamanho"*.

A objetividade posicional exige a invariância interpessoal quando a posição observacional é fixa, e essa exigência é inteiramente compatível com variações do que é visto de posições diferentes.[b] Diferentes pessoas podem ocupar a mesma posição e confirmar a mesma observação; e a mesma pessoa pode ocupar diferentes posições e fazer observações dissimilares.

O ESCLARECIMENTO E A ILUSÃO DA POSICIONALIDADE

A dependência posicional dos resultados observacionais pode tanto iluminar (nesse caso, respondendo à pergunta: quão grande um objeto parece olhado daqui?) como, eventualmente, induzir a erro (respondendo a outras perguntas associadas de forma padronizada com o tamanho, como: quão grande esse objeto de fato é em termos de massa?). Os dois aspectos da variabilidade posicional respondem a questões muito diferentes, mas nenhum é totalmente subjetivo. Esse ponto pode demandar um pequeno detalhamento, sobretudo porque a caracterização da objetividade como um fenômeno dependente da posição não é o entendimento comum da ideia de objetividade.

Em seu abrangente livro *The view from nowhere*, Thomas Nagel caracteriza a objetividade da seguinte maneira: "Uma visão ou forma de pensamento é mais objetiva do que outra se é baseada menos nas especificidades da composição do indivíduo e de sua posição no mundo, ou nas qualidades do tipo específico de criatura que ele é".[2] Essa maneira de ver a objetividade tem certo mérito claro: ela se concentra em um aspecto importante da concepção clássica de objetividade — independência da posição. Para chegar à conclusão de que o Sol e a Lua são igualmente grandes, digamos, com relação à massa, pela razão de parecerem ser do mesmo tamanho vistos daqui da Terra seria uma grave violação da objetividade independente da posição. As observações posicionais podem, nesse sentido, induzir a erro, se não considerarmos adequadamente a variabilidade posicional das observações e tentarmos fazer as correções apropriadas.

Ao contrário, o que pode ser chamado de "objetividade posicional" diz respeito à objetividade do que pode ser observado a partir de uma posição específica. Estamos interessados em observações e na observabilidade que não variam com a pessoa, mas que são relativas à posição, exemplificadas por aquilo que somos capazes de ver a partir de dada posição. O tema de uma avaliação objetiva no sentido posicional é algo que pode ser verificado por qualquer pessoa normal ocupando determinada posição observacional. Como exemplificado pelas afirmações sobre o tamanho relativo do Sol e da Lua, o que é observado pode variar de posição a posição, mas diferentes pessoas podem realizar as respectivas observações da mesma posição e fazer observações idênticas.

O tema nesse caso é como um objeto parece de uma posição específica de observação, e pareceria para qualquer observador com as mesmas características

posicionais.[c] As variações posicionais nas observações dificilmente podem ser atribuídas à "subjetividade", como alguns poderiam ser tentados a fazer. Quanto a dois critérios padrão de subjetividade, não há aqui nenhuma razão em particular para ver a declaração "o Sol e a Lua parecem semelhantes em tamanho" como "tendo a mente como fonte" ou como "pertencente ou peculiar a um sujeito individual ou a suas operações mentais" (guiando-nos por definições de subjetividade no *Oxford English dictionary*).

Uma declaração observacional não é necessariamente uma declaração sobre o funcionamento especial da mente de uma pessoa. Ele identifica um fenômeno que tem qualidades físicas também, independente da mente de alguém; por exemplo, é precisamente porque o Sol e a Lua têm o mesmo tamanho visível desde a Terra que pode ocorrer um eclipse solar completo, com a massa reduzida da Terra obscurecendo a grande massa do Sol na perspectiva especial da Terra, e um eclipse solar dificilmente pode ser visto como tendo "a mente como fonte". Se prever eclipses é o trabalho com o qual estamos envolvidos, então o que é particularmente relevante ao falarmos dos tamanhos relativos do Sol e da Lua é a congruência de suas projeções posicionais desde a Terra, e não — isto é, não diretamente — suas respectivas massas.

Aryabhata, o matemático e astrônomo indiano do início do século v, tinha esmiuçado o tamanho das projeções ao explicar os eclipses: essa foi uma de suas muitas contribuições astronômicas.[d] Aryabhata foi atacado — como esperado — por se afastar tão radicalmente da ortodoxia religiosa, e os críticos incluíam seu brilhante discípulo Brahmagupta, outro grande matemático, que fez declarações pró-ortodoxia, mas usou as inovações de Aryabhata, e na verdade as ampliou. Várias centenas de anos depois, no início do século xi, quando o eminente matemático e astrônomo iraniano Alberuni saiu em defesa de Aryabhata, ele enfatizou o fato de que as previsões práticas de eclipses, incluindo aquelas de Brahmagupta, seguiam o método de projeções de Aryabhata, em vez de refletir o próprio comprometimento de Brahmagupta com a ortodoxia hindu. Em uma notável defesa intelectual mil anos atrás, Alberuni dirigiu a seguinte crítica a Brahmagupta:

> não vamos discutir com ele [Brahmagupta], mas apenas sussurrar em seu ouvido: [...] Por que você, depois de ter dito tão [duras] palavras [contra Aryabhata e seus seguidores], logo começou a calcular o

> diâmetro da Lua a fim de explicar o eclipse do Sol, e o diâmetro da sombra da Terra, a fim de explicar o eclipse da Lua? Por que você quer calcular ambos os eclipses de acordo com a teoria daqueles hereges, e não conforme as opiniões daqueles com quem você acha que é apropriado concordar?[3]

A objetividade posicional pode realmente ser a compreensão adequada da objetividade, dependendo do exercício no qual estamos envolvidos.

Diferentes tipos de exemplos de parâmetros posicionais que não são peculiaridades de atitudes mentais ou psicológicas, e que podem ser compartilhados por diferentes indivíduos, incluem: saber ou não saber um idioma específico, ser ou não ser capaz de contar, ou ser daltônico em vez de ter uma visão normal (entre um grande número de variações paramétricas semelhantes). Não viola a objetividade posicional fazer uma declaração de como o mundo pareceria para uma pessoa com certos atributos "posicionais" específicos.

A alegação aqui — é importante notar — não é que tudo o que pode ser "explicado" com relação à causalidade seja posicionalmente objetivo. Muito dependerá da natureza da variabilidade envolvida. Para dar um exemplo clássico muito discutido na antiga epistemologia indiana, confundir uma corda com uma serpente por causa de um nervosismo incomum, ou de um medo mórbido de cobras, não transforma esse diagnóstico claramente subjetivo em posicionalmente objetivo. A ideia de objetividade posicional pode, contudo, ser legitimamente invocada em um caso em que uma corda é tomada como uma serpente, porque essa é exatamente a forma com que o pedaço de corda parece para todos; por exemplo, a forma como as destacadas características de serpente de uma corda podem parecer para aqueles que a observam sob uma luz ofuscante.

Há uma distinção semelhante no âmbito da avaliação ética e política, comparável ao contraste entre os respectivos papéis de esclarecimento e ilusão da posicionalidade. Na busca de teorias das responsabilidades pessoais baseadas no parentesco e que demandam um papel específico, por exemplo, dos pais em cuidar de seus próprios filhos, dar uma importância especial aos interesses dos próprios filhos pode ser plausivelmente visto como eticamente adequado. Ter um interesse assimétrico na vida dos próprios filhos pode não ser, nesse contexto, uma loucura subjetiva — ao contrário, pode ser o reflexo de uma perspectiva ética buscada objetivamente (que está ligada, nesse caso, à relevância

posicional da paternidade ou maternidade).[e]

Nesse quadro haveria, portanto, certa lacuna em pensar a objetividade ética apenas com relação ao "ponto de vista desde lugar nenhum", em vez de "desde algum lugar delineado". Pode haver uma relevância especial nas características posicionais que uma ética ampla precisa reconhecer de forma adequada e levar devidamente em conta. Na verdade, o dever de alguém com seus filhos — para considerar o mesmo exemplo — não tem como fonte apenas "a mente", e um significado real pode ser anexado a ele em abordagens específicas da ética.

Quando questões sobre as avaliações e responsabilidades relativas ao agente — de forma mais geral, relativas à posição — são examinadas, assim como serão no capítulo 10, os aspectos esclarecedores da objetividade posicional serão relevantes. Todavia, em outros contextos, dar uma importância especial aos interesses dos próprios filhos deve ser visto, a partir da perspectiva de uma ética não relacional, como um erro claro. Por exemplo, se um funcionário público no exercício de seus deveres civis der maior importância aos interesses de seus próprios filhos, isso poderá ser visto como uma falha política ou ética, não obstante o fato de que os interesses de seus filhos sejam mais importantes para ele devido à proximidade posicional deles.

O que pode ser necessário nesse exercício é uma abordagem "posicionalmente não tendenciosa". A demanda nesse caso seria de um reconhecimento adequado do fato de que outras crianças podem ter interesses em jogo tão grandes e importantes quanto os dos próprios filhos, e a visão desde "algum lugar delineado" (ligada, por exemplo, às relações parentais) seria, nesse contexto, um erro.

A busca de algum tipo de compreensão do mundo que seja independente da posição é fundamental para o esclarecimento ético que pode ser procurado em uma abordagem não relacional. Quando Mary Wollstonecraft ridicularizou Edmund Burke por seu apoio à Revolução Americana, sem ter nenhum interesse na condição dos escravos, como se a liberdade que ele apoiou para os americanos brancos não precisasse ser aplicada a seus escravos negros (como foi discutido no capítulo 5), Wollstonecraft estava defendendo uma perspectiva universalista que superaria os preconceitos posicionais e o favoritismo divisório. O essencial aí não é a compreensão posicional, mas algum tipo de compreensão transposicional.

Assumir um "ponto de vista desde lugar nenhum" seria, obviamente, a ideia adequada nesse contexto.

ILUSÕES OBJETIVAS E OBJETIVIDADE POSICIONAL

Mesmo quando um ponto de vista independente da posição é o apropriado para uma avaliação epistemológica, ética ou política, a realidade da dependência posicional das observações pode ter de ser levada em conta para explicar a dificuldade de conseguir uma compreensão posicionalmente não tendenciosa. Manter perspectivas posicionais pode ter um importante papel de dificultar às pessoas a superação de pontos de vista posicionalmente limitados. Por exemplo, em uma sociedade que tem uma longa tradição de relegar as mulheres a uma posição subalterna, a norma cultural de se concentrar em algumas características de alegada inferioridade da mulher pode ser tão forte que exija uma considerável independência de pensamento para interpretar tais características de forma diferente. Se houver, por exemplo, muito poucas mulheres cientistas em uma sociedade que não encoraja as mulheres a estudar ciência, a característica observada, escassez de mulheres cientistas bem-sucedidas, pode funcionar como uma barreira para a compreensão de que as mulheres podem de fato ser tão boas na ciência quanto os homens, e que, mesmo com os mesmos talentos e aptidões natas para pesquisar esse campo, as mulheres raramente podem sobressair precisamente nele devido a uma falta de oportunidade ou incentivo para empreender a educação apropriada.

A observação de que há poucas mulheres cientistas em determinada sociedade pode não ser de todo enganadora, ainda que a conclusão de que as mulheres não são boas na ciência — inferida a partir daquela observação posicional — seja totalmente errada. A necessidade de ir além da posicionalidade das observações locais no interior de sociedades com discriminação enraizada pode ser muito forte aqui. Observações a partir de outras sociedades, onde as mulheres tenham mais oportunidades, poderiam confirmar que as mulheres têm a capacidade de se sair tão bem quanto os homens na busca da ciência, dadas as oportunidades e os recursos necessários. O argumento aqui tem relação com a defesa da "imparcialidade aberta", invocando ideias como o dispositivo metodológico do

observador imparcial de Adam Smith, buscando perspectivas distanciadas e próximas.[f]

Quando os limites das crenças locais são fortes e difíceis de superar, pode haver uma firme recusa a ver que uma iniquidade real está envolvida na forma como as mulheres são tratadas em sua própria sociedade, e muitas mulheres são elas mesmas levadas a acreditar numa alegada inferioridade intelectual das mulheres com base na suposta "evidência dos olhos", recorrendo a uma interpretação errada das observações locais dentro de uma sociedade estratificada. Ao explicar a tolerância incontestada da assimetria e da discriminação sociais que podem ser vistas em muitas sociedades tradicionais, a ideia de objetividade posicional tem certa contribuição científica a fazer, fornecendo-nos um insight sobre a gênese de uma aplicação ilegítima da compreensão posicional (quando o necessário é uma compreensão transposicional).

A importante noção de "ilusão objetiva", usada na filosofia marxista, também pode ser proveitosamente interpretada quanto à objetividade posicional.[g] Uma ilusão objetiva, assim interpretada, é uma crença posicionalmente objetiva que é, de fato, equivocada com relação a um escrutínio transposicional. O conceito de uma ilusão objetiva invoca a ideia de crença posicionalmente objetiva *e* o diagnóstico transposicional de que essa crença é, de fato, equivocada. No exemplo envolvendo a dimensão relativa do Sol e da Lua, a semelhança de suas aparências (posicionalmente objetiva enquanto constatada desde aqui da Terra) pode levar — na ausência de outras informações e ideias e sem a oportunidade de um escrutínio crítico — a uma "compreensão" posicional da semelhança de seus "tamanhos reais" (por exemplo, quanto ao tempo que tomaria dar a volta neles, respectivamente). A falsidade dessa crença seria então um exemplo de ilusão objetiva.

Há uma discussão interessante, feita por G. A. Cohen em seu livro *Karl Marx's theory of history: a defence*, sobre a ideia de ilusão objetiva na teoria marxista:

> Para Marx os sentidos nos enganam com respeito à constituição do ar e aos movimentos dos corpos celestes. No entanto, uma pessoa que conseguisse através da respiração detectar diferentes componentes no ar teria um nariz que não funciona como narizes humanos saudáveis funcionam. E uma pessoa que sinceramente alegasse perceber um sol estacionário e uma terra em rotação estaria sofrendo de algum

> distúrbio de visão ou de controle motor. Perceber o ar como elementar e o sol em movimento são as experiências mais próximas a ver miragens do que a ter alucinações. Pois, se um homem não vê uma miragem sob condições adequadas, há algo errado com sua visão. Seus olhos falharam em registrar o jogo de luzes a distância.[4]

Aqui as observações, que são tomadas como objetivas, se relacionam com as características posicionais de respirar o ar com um nariz normal, ver o sol com olhos normais, observar o jogo de luz a distância com uma visão normal, e assim por diante. E essas características observadas são de fato posicionalmente objetivas, embora enganosas ou erradas com relação a outros — contextualmente mais convincentes — critérios de verdade que podem ser invocados uma vez que ultrapassemos as perspectivas posicionais.

SAÚDE, MORBIDADE E VARIAÇÕES POSICIONAIS

O próprio uso de Marx da ideia de ilusão objetiva era feito, principalmente, no contexto da análise de classes, e o levou a sua investigação do que chamou de "falsa consciência". Um tipo muito diferente de exemplo refere-se à autopercepção da morbidade, e isso pode ser particularmente importante na análise da situação da saúde nas economias em desenvolvimento. Por exemplo, entre os estados da Índia, Kerala tem, por uma grande margem, a maior expectativa de vida ao nascer (maior do que a China e mais perto da europeia), e uma avaliação médica profissional oferece muitas evidências de transição bem-sucedida de Kerala na saúde. Contudo, nos estudos sobre a autopercepção de morbidade, Kerala também registra, de longe, as maiores taxas de morbidade autopercebida (tanto na média como referente a taxas específicas por idade). No outro extremo, estão estados como Bihar e Uttar Pradesh, com expectativas de vida muito baixas e taxas de mortalidade específicas por idade excepcionalmente altas (e pouca evidência de qualquer transição na saúde); contudo, com taxas surpreendentemente baixas de morbidade autoavaliada. Se a evidência médica e do testemunho das taxas de mortalidade é aceita (e não há razões especiais para excluí-la), então o quadro das taxas de morbidade relativa que é oferecido pela autoavaliação deve ser considerado errôneo — ou pelo menos muito problemático.

No entanto, seria estranho rejeitar essas taxas de morbidade autoavaliada como simples erros acidentais, ou como resultados de subjetivismo individual. Por que existe esse padrão sistemático de dissonância entre as taxas de mortalidade e as de morbidade autopercebida? O conceito de ilusão objetiva é útil aqui. A população de Kerala tem uma taxa de alfabetização significativamente maior (incluindo o sexo feminino) do que o resto da Índia, e também tem serviços de saúde pública muito mais extensivos. Assim, em Kerala há uma consciência muito maior das possíveis enfermidades e da necessidade de procurar soluções médicas e tomar medidas preventivas. As próprias ideias e ações que ajudam a reduzir a morbidade e a mortalidade reais em Kerala também têm o efeito de aumentar a consciência das doenças. No outro extremo, as populações de Uttar Pradesh ou Bihar, com menores taxas de alfabetização e educação, e severamente desprovidas de recursos de saúde pública, têm um menor discernimento das possíveis doenças. Isso torna as condições de saúde e expectativa de vida muito piores nesses estados, mas também torna a consciência da morbidade mais limitada do que em Kerala.

A ilusão de baixa morbidade nos estados socialmente atrasados da Índia de fato tem uma base objetiva — posicionalmente objetiva — para uma população com educação escolar e experiência médica limitadas.[h] A objetividade posicional desses diagnósticos paroquialmente equivocados exige atenção, e os cientistas sociais dificilmente podem descartá-los apenas como subjetivos e caprichosos. Mas essas autopercepções tampouco podem ser consideradas reflexos precisos da saúde e da doença em uma compreensão transposicional adequada.

A possibilidade e a frequência desse tipo de ilusão objetiva têm algumas amplas implicações para a maneira como as estatísticas comparativas médicas e da saúde são atualmente apresentadas por organizações nacionais e internacionais. Os dados comparativos sobre o autorrelato de doenças e a busca de cuidados médicos exigem uma análise crítica, levando-se seriamente em conta as perspectivas posicionais.[i]

DISCRIMINAÇÃO DE GÊNERO E ILUSÕES POSICIONAIS

Outro caso interessante refere-se à dissonância entre a ordenação da

morbidade percebida e a de mortalidade observada de homens e mulheres. As mulheres tendem, em geral, a ter desvantagens de sobrevivência em relação aos homens na Índia (assim como em muitos outros países da Ásia e norte da África, como China, Paquistão, Irã ou Egito). As taxas de mortalidade normalmente eram, até muito recentemente, maiores entre as mulheres de todas as faixas etárias (após um curto período neonatal de alguns meses) até a faixa de 35 a quarenta anos, contrariamente ao que seria de esperar em termos biológicos, dada a evidência médica de menores taxas de mortalidade específicas por idade para as mulheres em relação aos homens, quando as mulheres recebem cuidados simétricos.[j]

Apesar da desvantagem relativa em taxas de mortalidade, as taxas de morbidade autopercebida das mulheres na Índia frequentemente não são superiores — algumas vezes, são muito inferiores — às dos homens. Isso parece estar relacionado com a privação de educação das mulheres, e também com a tendência social para ver a disparidade de gênero como um fenômeno "normal".[k] Felizmente (uso aqui a expressão de uma forma que os utilitaristas poderiam não aprovar), a infelicidade das mulheres com relação a sua saúde tem aumentado sistematicamente em todo o país, o que indica um declínio no controle da percepção posicionalmente limitada da boa e má saúde. É interessante ver que à medida que o tema da privação das mulheres se tornou politizado (inclusive por organizações de mulheres), os vieses na percepção da privação de mulheres se tornaram menos comuns. Uma melhor compreensão da natureza do problema e das ilusões sobre a saúde das mulheres tem, de fato, contribuído substancialmente para a redução (e, em muitas regiões da Índia, para a eliminação) do viés sexual nas taxas de mortalidade.[l]

A ideia de objetividade de posicionamento é particularmente importante na compreensão da desigualdade de gênero em geral. O funcionamento das famílias envolve certo conflito, assim como certa congruência de interesses na divisão de benefícios e afazeres (uma característica das relações de grupo que pode ser chamada de "conflito cooperativo"), mas as exigências da vida familiar harmoniosa fazem com que os aspectos conflitantes sejam resolvidos implicitamente, e não através da negociação explícita. Repisar esses conflitos seria com frequência visto como um comportamento anormal. Por conseguinte,

os padrões habituais de conduta são simplesmente considerados legítimos e até mesmo razoáveis, e em muitas partes do mundo há uma tendência partilhada de não notar a privação sistemática das mulheres vis-à-vis os homens em um campo ou outro.

POSICIONALIDADE E A TEORIA DA JUSTIÇA

Essa questão é muito importante para a formulação de uma teoria da justiça e, mais especificamente, para explorar uma teoria que atribua um papel especial à argumentação pública na compreensão das exigências da justiça. O alcance da argumentação pública pode ser limitado na prática pela forma como as pessoas leem o mundo em que vivem. E, se a influência poderosa da posicionalidade tiver um papel obscurecedor na compreensão social, então esse é de fato um assunto que merece uma atenção especial em apreciação das dificuldades desafiantes que têm de ser enfrentadas na avaliação da justiça e da injustiça.

Embora a posicionalidade da observação e da construção desempenhe um papel importante no processo de avanço do conhecimento científico, ela é mais amplamente significativa na formação da opinião em geral: na compreensão social, bem como na busca das ciências naturais. Na verdade, o papel da posicionalidade pode ser particularmente importante na interpretação das ilusões persistentes e sistemáticas que podem influenciar — e distorcer — de forma significativa a compreensão social e a avaliação dos assuntos públicos.

Permitam-me voltar ao exemplo simples envolvendo o tamanho relativo do Sol vis-à-vis a Lua, como visto desde a Terra. Considerem uma pessoa que pertença a uma comunidade que não tem familiaridade com as projeções dependentes da distância, nem com nenhuma outra fonte de informação sobre o Sol e a Lua. Carecendo dos enquadramentos conceituais e conhecimentos auxiliares, essa pessoa pode concluir, com base em observações posicionais, que o Sol e a Lua são realmente do mesmo tamanho, até no sentido de que ela levaria o mesmo tempo para dar a volta neles (deslocando-se com a mesma velocidade). Esse seria, é claro, um juízo muito peculiar *se* a pessoa conhecesse as distâncias, as projeções e coisas do gênero, mas não se não conhecesse nenhuma dessas coisas. Sua crença de que o Sol e a Lua são realmente do mesmo tamanho (em

particular, que ela levaria o mesmo tempo para dar a volta neles) é, evidentemente, um erro (uma ilusão), mas sua crença não pode, sob as circunstâncias, ser vista como puramente subjetiva, tendo em conta a totalidade de suas características posicionais. Na verdade, qualquer um que estiver exatamente na posição dele (em particular, compartilhando a mesma ignorância de conceitos e informações relevantes relacionadas) poderá compreensivelmente ter a mesma opinião, anterior a uma análise crítica, exatamente pelas mesmas razões.[m]

As ilusões que estão associadas a alguma objetividade posicional podem ser muito difíceis de desalojar, mesmo quando a posicionalidade envolvida mais engana e desinforma do que esclarece.[n] Dados os equívocos de percepção, superar as desigualdades recebidas entre homens e mulheres pode ser uma tarefa difícil; na verdade, até mesmo identificá-las claramente como desigualdades que exigem atenção.[5] Uma vez que as desigualdades de gênero dentro da família tendem a sobreviver fazendo aliados fora do grupo dos desfavorecidos, a opacidade das perspectivas posicionais desempenha um papel importante na prevalência e persistência dessas desigualdades.

SUPERANDO AS LIMITAÇÕES POSICIONAIS

Na busca da justiça, as ilusões posicionais podem impor sérios entraves que precisam ser superados através do alargamento da base informacional das avaliações, que é uma das razões pela qual Adam Smith exigiu que as perspectivas desde outros lugares, incluindo os longínquos, têm de ser sistematicamente invocadas (ver capítulo 6). Embora muito possa ser feito através do uso deliberado da imparcialidade aberta, não podemos esperar realizar inteiramente um avanço sem problemas desde pontos de vista posicionais até uma derradeira “visão desde lugar nenhum”.

Nossa inteira compreensão do mundo, pode-se argumentar, depende totalmente das percepções que podemos ter e dos pensamentos que podemos gerar, dado o tipo de criatura que somos. Nossos pensamentos, assim como nossas percepções, são integralmente dependentes de nossos órgãos dos sentidos, nosso cérebro e outras capacidades do corpo humano. Até mesmo a própria ideia

do que chamamos de um "ponto de vista" — não importa desde qual lugar — é parasita de nossa compreensão da visão com nossos próprios olhos, que é uma atividade corporal sob a forma física na qual os seres humanos evoluíram.

Em nossos pensamentos especulativos, podemos naturalmente considerar ir além das âncoras que parecem nos fixar ao mundo em que vivemos e às atividades físicas que governam nosso discernimento e pensamento. Podemos até tentar pensar em um mundo no qual somos capazes de acomodar as percepções que não sejam de luz, som, calor, cheiro, paladar, tato e outros sinais que não recebemos (como nós somos de fato constituídos), mas é difícil entender concretamente a "aparência" do mundo nesse universo sensorial diferente. A mesma limitação se aplica à abrangência de nosso processo de pensamento e à ampliação de nossa capacidade de contemplar. Nossa própria compreensão do mundo externo é tão amarrada a nossas experiências e pensamentos que a possibilidade de ir inteiramente além deles pode ser bastante limitada.

Tudo isso não indica, porém, que a posicionalidade não possa ser parcial ou totalmente superada de modo a nos levar a uma visão menos limitada. Aqui também (como na escolha do foco de uma teoria da justiça) podemos razoavelmente buscar por comparações, e não pelo objetivo utópico da transcendência. A ampliação comparativa faz parte do persistente interesse no trabalho inovador na epistemologia, ética e política, e produziu um grande número de recompensas na história intelectual do mundo. O "nirvana" da total independência de características pessoais não é a única questão na qual temos razão para nos interessar.

QUEM É NOSSO VIZINHO?

Existe uma longa história de tentativas para ultrapassar o confinamento posicional de nossas preocupações morais à "vizinhança" próxima, resistindo à visão relacional de que algo seja devido a nossos vizinhos que não é, de alguma forma, devido às pessoas fora de nossa vizinhança. A questão de nosso dever com nossos vizinhos tem um grande lugar na história das ideias éticas no mundo. Na verdade, o Livro de Oração Comum dos anglicanos inclui a seguinte resposta inequívoca à pergunta "O que tu aprendes principalmente com esses

mandamentos?": "Eu aprendo duas coisas: meu dever para com Deus, e meu dever para com meu vizinho".

Se essa compreensão de nossas obrigações estiver correta e as reivindicações de nossos vizinhos forem incomparavelmente mais fortes do que as dos outros, não é possível pensar que isso ajudaria a suavizar a aspereza da "justiça em um país" (uma abordagem contra a qual venho argumentando)? Mas a base ética para atribuir essa prioridade enormemente desarmoniosa a pensar apenas em nossos vizinhos precisa, ela mesma, de alguma justificação. Não menos importante, há uma profunda fragilidade na base intelectual da concepção das pessoas com relação a comunidades fixas de vizinhos.

A última questão importante é observada com clareza convincente por Jesus de Nazaré em sua narrativa da história do "bom samaritano" no Evangelho de Lucas.[o] O questionamento de Jesus das vizinhanças fixas por vezes tem sido ignorado ao se ver a história do bom samaritano como uma moral a favor da consideração universal, o que também é bastante justo. Contudo, o ponto principal da história contada por Jesus é uma rejeição fundamentada da ideia de uma vizinhança fixa.

Nessa passagem do Evangelho de Lucas, Jesus está discutindo com um advogado local sobre sua concepção limitada daqueles com os quais temos deveres: apenas para com nossos vizinhos físicos. Jesus conta ao advogado a história do homem ferido deitado de um lado da rua que foi finalmente ajudado pelo bom samaritano, fato que foi precedido pela recusa de um sacerdote e de um levita a fazer alguma coisa para ajudar. Na verdade, em vez de ajudar, o sacerdote e o levita apenas atravessaram a rua e andaram pelo outro lado, sem olhar para o homem ferido.[p]

Nessa ocasião, Jesus não discute diretamente o dever de ajudar os outros — *todos* os outros — necessitados, vizinhos ou não, mas levanta uma questão classificatória quanto à definição de um vizinho. Ele pergunta ao advogado com quem está discutindo: "Quem foi o próximo do homem ferido?". O advogado não pode deixar de responder: "O homem que o ajudou". Era isso exatamente que Jesus queria assinalar: o dever para com os vizinhos não se limita àqueles que vivem ao lado. Para compreender a força do argumento de Jesus, temos de lembrar que os samaritanos não só viviam a certa distância, mas que também

eram comumente detestados ou desprezados pelos israelitas.[q]

O samaritano é ligado ao israelita ferido através do próprio fato: ele encontrou o homem ferido, viu a necessidade de ajuda, providenciou a ajuda e passou a ter uma relação com a pessoa ferida. Não importa se o samaritano foi movido pela caridade, ou por um "senso de justiça", ou pelo mais profundo "senso de equidade no tratamento dos outros como iguais". Uma vez que se encontra nessa situação, ele está em uma nova "vizinhança".

A vizinhança que é construída por nossas relações com pessoas distantes é algo que tem relevância difusa para a compreensão da justiça em geral, particularmente no mundo contemporâneo. Somos ligados uns aos outros através do intercâmbio, do comércio, da literatura, de línguas, música, artes, entretenimento, religião, medicina, cuidados de saúde, política, notícias, meios de comunicação e outros laços. Enquanto comentava a importância do maior contato para a expansão do alcance de nosso senso de justiça, David Hume[6] observou, quase um quarto de milênio atrás:

> novamente supomos que várias sociedades distintas mantenham um tipo de relação de mútua conveniência e vantagem, as fronteiras da justiça ainda cresçam mais, proporcionalmente à largueza das visões dos homens e à força de suas conexões mútuas.

É à "largueza das visões dos homens" que a busca da imparcialidade aberta recorre. E é a crescente "força de suas mútuas conexões" que faz com que "as fronteiras da justiça ainda cresçam mais".[r]

Podemos debater a extensão na qual nossas preocupações devem ser cobertas por uma teoria da justiça que tenha alguma plausibilidade atualmente, e não podemos esperar nenhuma unanimidade sobre o domínio adequado de nossa cobertura. Mas nenhuma teoria da justiça de hoje pode ignorar o mundo inteiro, exceto nosso próprio país, e deixar de levar em conta nossa pervasiva vizinhança no mundo de hoje, ainda que haja tentativas de convencer-nos de que é apenas a nossos vizinhos locais que devemos alguma ajuda para superar a injustiça.[s] Estamos cada vez mais ligados não só por nossas mútuas relações econômicas, sociais e políticas, mas também pelas preocupações com a injustiça e a desumanidade — vagamente compartilhadas, mas de grande alcance — que desafiam nosso mundo, e com a violência e o terrorismo que o ameaçam. Mesmo

nossas frustrações e pensamentos compartilhados a respeito do desamparo global podem unir mais do que dividir. Restam poucos não vizinhos no mundo de hoje.

---

a. Ver o capítulo 5. A possibilidade de "objetividade sem objetos", por exemplo, na matemática e na ética, é discutida de forma esclarecedora por Hilary Putnam, *Ethics without ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).
b. Procurei explorar a ideia de objetividade posicional pela primeira vez em minhas Storrs Lectures (1990) na Yale Law School, e depois em minha Lindley Lecture, *Objectivity and position* (Kansas City: University of Kansas, 1992). Ver "Positional objectivity", *Philosophy and Public Affairs*, 22, 1993, reimpresso em *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).
c. As características posicionais não necessitam, evidentemente, ser apenas de localização (ou relacionadas apenas ao lugar espacial), e podem incluir qualquer condição geral, sobretudo não mental, que possa tanto influenciar a observação como se aplicar sistematicamente a diferentes observadores e observações. As características posicionais podem às vezes estar ligadas a características não mentais especiais de uma pessoa; por exemplo, ser cega. Pessoas diferentes podem partilhar o mesmo tipo de cegueira e ter as mesmas correspondências observacionais.
d. As contribuições originais de Aryabhata incluíam sua contestação de um Sol que orbita ao redor da Terra, e sua sugestão da existência de uma força gravitacional para explicar por que os objetos não são jogados para fora da Terra, apesar de seu movimento rotativo diário.
e. A relevância das conexões e relações pessoais é um assunto de grande importância e complexidade na disciplina da avaliação moral. Bernard Williams discutiu muitos dos problemas subjacentes com força e clareza, sobretudo — mas não exclusivamente — em sua crítica do utilitarismo; ver seu "A critique of utilitarianism", in J. J. C. Smart e B. Williams, *Utilitarianism: for and against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), e *Moral luck: philosophical papers, 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), especialmente o ensaio intitulado "Persons, character and morality".
f. Ver a discussão no capítulo 6.
g. O conceito de ilusão objetiva aparece nos escritos econômicos de Marx (e não apenas nos mais filosóficos), incluindo *O capital*, v. I, e *Teorias da mais-valia*. Marx estava particularmente interessado em mostrar que a opinião comum sobre a justiça das trocas no mercado de trabalho é, na verdade, ilusória; contudo, essa pretensão de justiça é "objetivamente" aceita pelas pessoas que veem como as coisas são trocadas com relação a valores iguais em preços de mercado. Mesmo os trabalhadores explorados — que, na análise marxista, são roubados em parte do valor de seus produtos — podem achar difícil perceber que havia algo diferente de trocas de "valores iguais" no mercado de trabalho.
h. O trabalho empírico sobre esse ponto foi substancialmente baseado em dados da Índia e sua interpretação; ver a discussão, e a extensa literatura citada, em meus livros escritos em conjunto com Jean Drèze, *India: economic development and social opportunity* (Nova Delhi e Oxford: Oxford University Press, 1995), e *India: Development and Participation* (Nova Delhi e Oxford: Oxford University Press, 2002). Contudo, há informações empíricas de outros lugares no mundo em desenvolvimento que se encaixam amplamente nessa leitura; ver meu *Development as freedom* (Nova York: Knopf; Oxford: Oxford University

Press, 1999, cap. 4). Essa linha de explicação é reforçada pela comparação de taxas de morbidade autoavaliada nos Estados Unidos com as da Índia (incluindo Kerala). Na comparação doença por doença, verifica-se que, embora Kerala tenha taxas autoavaliadas muito mais elevadas do que o resto da Índia para a maioria das doenças, os Estados Unidos têm taxas ainda maiores para as mesmas doenças. Sobre isso, ver Lincoln Chen e Christopher Murray, "Understanding morbidity change", *Population and Development Review*, 18, set. 1992.
i. Não vou prosseguir nessa importante questão prática; ver, contudo, meu livro, *Development as freedom* (Nova York: Knopf; Oxford: Clarendon Press, 1999, cap. 4).
j. A expectativa de vida das mulheres na Índia recentemente ultrapassou a dos homens, mas a razão entre a longevidade das mulheres e a longevidade dos homens na Índia ainda está consideravelmente abaixo do que pode ser esperado sob cuidados simétricos. Kerala é uma exceção a esse respeito também, com a expectativa de vida feminina substancialmente mais elevada do que a masculina (com uma razão semelhante à da Europa e dos Estados Unidos).
k. Em uma ocasião anterior, discuti o fato notável de que, em um estudo do período pós-fome coletiva em Bengala, em 1944, as viúvas praticamente não relataram nenhum caso de "saúde passável", enquanto os viúvos se queixaram maciçamente sobre isso (ver meu *Commodities and capabilities*. Amsterdam: North-Holland, 1985, Anexo B). Sobre questões relacionadas, consultar meu *Resources, values and development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), e também, com Jocelyn Kynch, "Indian women: well-being and survival", *Cambridge Journal of Economics*, 7, 1983.
l. O fenômeno das "mulheres faltantes" na Índia, China e em muitos outros países no mundo, refletindo o número de mulheres que "não estão aí", em comparação com o que se poderia esperar na ausência de qualquer viés de gênero, deveria ter fortemente decrescido como resultado do progresso, bastante difundido no mundo, na redução do viés de sexo na mortalidade. Infelizmente, o fenômeno relativamente novo do viés de gênero na natalidade (através do aborto seletivo de fetos do sexo feminino) tem trabalhado na direção oposta. O quadro inconstante é discutido em dois artigos meus: "Missing women", *The British Medical Journal*, 304, mar. 1992, e "Missing women revisited", *British Medical Journal*, 327, dez. 2003.
m. Filósofos da escola *Nyaya* na Índia, que alcançou destaque nos primeiros séculos d.C., argumentaram que não só o conhecimento mas também as ilusões dependem de conceitos preexistentes. Quando uma pessoa confunde, no escuro, uma corda com uma cobra (um exemplo clássico que foi discutido acima), essa ilusão ocorre precisamente devido à compreensão prévia — a compreensão *genuína* — da "cobra-conceito". Uma pessoa que não tenha ideia alguma da aparência de uma cobra e que não possa distinguir entre a "cobra-conceito" e, digamos, o "porco-conceito", não seria propensa a confundir uma corda com uma cobra. Sobre as implicações dessas conexões (e outras afins) entre os conceitos e a realidade, assim como exploradas pela escola *Nyaya* e as rivais desse período, ver Bimal Matilal, *Perception: an essay on Indian classical theories of knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1986, cap. 6).
n. Como mencionado acima, uma teoria da justiça também pode dar lugar a considerações relacionais, nas quais as perspectivas posicionais possam ser importantes e tenham de ser levadas em conta. Isso se aplica a questões como os deveres e as prioridades relativos ao agente (quando o agente responsável por uma ação pode ser visto como tendo uma responsabilidade final especial), bem como a determinadas obrigações específicas associadas com as relações humanas, como as responsabilidades parentais. A relevância real das perspectivas posicionais (quando elas podem ser justificadas) é completamente diferente do que está sendo considerado aqui no contexto da ética e da política não relacionais. A primeira será retomada no capítulo 10.
o. A esse respeito, ver também a excelente análise de Jeremy Waldron, com um enfoque ligeiramente diferente, em "Who is my neighbor? Humanity and proximity", *The Monist*, 86, jul. 2003.
p. Meu falecido colega, o formidável John Sparrow, ex-diretor do All Souls College, em Oxford, gostava de argumentar que não devemos nada aos outros se não os tivermos lesado, e gostava de perguntar se o

sacerdote e o levita que passaram para o outro lado da rua em vez de ajudar "agiram mal", como se costuma supor. A resposta de John Sparrow era enfática: "Claro que sim". Ele apreciava muito explicar em detalhes, para um público em grande parte chocado (esse era, naturalmente, o propósito), que o levita e o sacerdote se comportaram mal não porque eles deviam ter ajudado (de forma alguma), mas porque não deviam ter atravessado a rua com um evidente sentimento de culpa, em vez de encarar o homem ferido. Eles deveriam ter tido a coragem moral de ir pelo mesmo lado da rua e passar pela direita do homem ferido, andando sempre em frente, sem ajudar, e sem nenhum sentimento de vergonha desnecessária ou constrangimento desnecessário. Para algumas ideias sobre essa visão prática "do que devemos uns aos outros" (mais especificamente, "o que nós *não* devemos uns aos outros"), ver John Sparrow, *Too much of a good thing* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977).

q. Ao rememorar essa história dos Evangelhos e seu notável alcance e eficácia, lembro-me do que Ludwig Wittgenstein disse sobre os Evangelhos, em contraste com as mais formidáveis Epístolas de São Paulo: "Nos Evangelhos — como me parece — tudo é *menos pretensioso*, mais humilde, mais simples. Lá você encontrará barracas; em Paulo, uma igreja. Lá todos os homens são iguais e Deus é um homem; em Paulo, já existem uma espécie de hierarquia, honras e posições oficiais" (Ludwig Wittgenstein, *Culture and value*, org. G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1980, p. 30).

r. A recente transformação do mundo em um lugar muito menor, graças às inovações de comunicação e transporte, bem como o desenvolvimento contínuo da mídia global e das organizações transnacionais tornaram difícil não tomar conhecimento de nossas extensas conexões em todo o mundo, que têm profundas implicações não apenas para a forma e o conteúdo de uma teoria da justiça (na qual estou principalmente interessado aqui), mas também para a política mundial — e até para a sobrevivência. Sobre assuntos relacionados, ver também Chris Patten, *What next? Surviving the twenty-first century* (Londres: Allen Lane, 2008).

s. Nossas maiores preocupações globais por vezes encontram escapes organizados em manifestações e protestos em voz alta; outras vezes, procuram expressão mais silenciosa no comentário político, na articulação da mídia ou mesmo em conversas pessoais. Voltarei a esse assunto nos capítulos 15-17.

8. A racionalidade e as outras pessoas

Em 1638, o grande matemático Pierre de Fermat enviou a René Descartes uma comunicação tratando da maximização e da minimização. O manuscrito havia circulado em Paris por alguns anos antes de ser enviado a Descartes, que não ficou particularmente impressionado quando enfim o recebeu. Todavia, o que Fermat disse foi significativo para o firme estabelecimento do método matemático da maximização e da minimização.[a] O método é importante na matemática e na filosofia, mas também é largamente utilizado nas ciências, inclusive nas ciências sociais e, em particular, na economia.

A maximização é invocada na economia e nas ciências sociais principalmente como uma característica comportamental, mas é interessante notar que o "princípio do tempo mínimo" de Fermat em óptica (tratando do modo mais rápido que a luz pode viajar de um ponto a outro), um refinado exercício de minimização, não constituía um caso de comportamento consciente, pois não há vontade alguma envolvida na "escolha" da luz de viajar pelo caminho de tempo mínimo de um ponto a outro. Na verdade, na física e nas ciências naturais, a maximização normalmente ocorre sem um "maximizador" voluntário. A ausência da escolha decisiva também se destina em geral às primeiras aplicações analíticas da maximização e da minimização, incluindo as geométricas, que remontam à busca do "arco mais curto" por matemáticos gregos, e a outros exercícios considerados pelos "grandes geômetras" no mundo antigo, como Apolônio de Pérgamo.

Ao contrário, o processo de maximização na economia é visto principalmente como resultado de uma escolha consciente (mesmo que às vezes seja dado um

papel ao "comportamento maximizador *habitual*"), e o exercício da escolha racional é geralmente interpretado como a deliberada maximização daquilo que uma pessoa tem a melhor razão para promover. Como Jon Elster expressa em seu breve, conciso e elegante livro *Reason and rationality*, "o agente racional é aquele que age por razões suficientes".[1] É realmente difícil evitar o pensamento de que a racionalidade da escolha deve ter uma forte ligação com o raciocínio. E é por causa da crença, frequentemente implícita e não explícita, de que o raciocínio tende a favorecer a maximização do que queremos promover ou buscar (uma ideia que não tem nada de extravagante) que a maximização é considerada fundamental para o comportamento racional. A disciplina da economia utiliza muito extensamente a abordagem da busca "dos extremos" para prever as escolhas consideradas prováveis, incluindo a maximização da utilidade por parte dos consumidores, a minimização dos custos por parte dos produtores, a maximização do lucro por parte das empresas, e assim por diante.

Essa maneira de pensar sobre a racionalidade da escolha, por sua vez, pode nos levar à suposição comum na economia contemporânea de que o melhor modo de compreender as escolhas reais que as pessoas fazem é considerá-las baseadas em um tipo apropriado de maximização. A natureza do que seria razoável para as pessoas maximizarem deve, portanto, ocupar uma posição central na presente investigação sobre a natureza da escolha racional e a determinação das escolhas reais.

Há, no entanto, uma questão metodológica bastante básica sobre o uso da maximização na economia que exige certa atenção prévia. Trata-se da dupla utilização do comportamento maximizador na economia: como dispositivo preditivo (conjeturando sobre o que provavelmente acontecerá) *e* como critério de racionalidade (avaliando quais normas devem ser seguidas para que a escolha seja considerada racional). A identificação de duas questões muito diferentes (a saber, a escolha racional e a escolha real), uma prática bastante padrão em grande parte da economia contemporânea, levanta uma pergunta-chave sobre se a escolha racional (não importando como ela possa ser devidamente caracterizada) seria de fato um bom instrumento de previsão do que é de fato escolhido. Há obviamente alguma coisa para discutir e analisar aqui.

As pessoas são invariavelmente, ou mesmo normalmente, guiadas pela razão, ao invés de, digamos, pela paixão ou pelo impulso? Se as normas de comportamento racional não são seguidas pelas pessoas em seu comportamento *real*, como podemos buscar a mesma resposta para duas questões muito diferentes: para uma pessoa, o que é *racional* para alguém fazer e o que essa pessoa *realmente* faz? Como podemos esperar, como regra geral, abordar duas questões completamente diferentes com exatamente a mesma resposta? Os economistas que fazem esse duplo uso da maximização — seja por meio de raciocínios explícitos, seja através de pressuposições implícitas — não deveriam ser convidados a aplicar a mente nesse problema?

Muitos economistas de fato têm prestado atenção nos desvios sistemáticos da racionalidade nas escolhas reais feitas pelas pessoas. Um argumento que tem sido invocado, na linha de raciocínio proposta por Herbert Simon, leva o nome de "racionalidade limitada".[2] Diz respeito à possibilidade de as pessoas não considerarem escolhas totalmente racionais em todos os casos devido a sua incapacidade de ser suficientemente focadas, ou adequadamente firmes ou atentas, para buscar e utilizar as informações que seriam necessárias para exercitarem completamente a racionalidade. Vários trabalhos empíricos têm acrescentado evidências de que o comportamento real das pessoas pode afastar-se da maximização completa de suas metas e objetivos. Há boa comprovação — vigorosamente mostrada, por exemplo, por Kahneman, Slovik e Tversky — de que as pessoas podem não compreender de forma adequada a natureza das incertezas envolvidas na decisão sobre o que cabe esperar em cada caso específico com base nas evidências disponíveis.[3]

Também pode haver o que se chamou, algumas vezes, de "fraqueza de vontade", fenômeno que tem recebido a atenção de muitos filósofos desde a Antiguidade — os antigos gregos a chamavam *akrasia*. Uma pessoa pode muito bem saber o que deve fazer de forma racional, e ainda assim deixar de agir dessa forma. As pessoas podem comer em excesso ou beber em excesso, o que elas mesmas podem considerar tolo ou irracional, e ainda assim podem não conseguir resistir às tentações. Na literatura econômica, isso é às vezes chamado

de “força de vontade limitada” ou “autocontrole insuficiente”, e esse problema também tem recebido ampla atenção de muitos economistas — de Adam Smith, no século XVIII, a Thomas Schelling, em nossa época.[4] É importante notar que esse problema diz respeito à falha das pessoas em agir de maneira inteiramente racional, mas esses desvios no comportamento real por si mesmos não sugerem que a ideia de racionalidade ou de suas exigências devam ser modificadas.[5]

A relação entre a escolha racional e o comportamento real se conecta, de fato, com uma divisão de longa data na disciplina da economia: alguns autores tendem a pensar que é em grande medida correto pressupor que o comportamento real das pessoas segue os ditames da racionalidade, enquanto outros continuam profundamente céticos a respeito dessa pressuposição. Essa diferença de pressupostos fundamentais sobre o comportamento humano e, em particular, o ceticismo a respeito de considerar o comportamento real como identificavelmente racional não impedem, contudo, que a economia moderna use, de forma muito ampla, a escolha racional como um instrumento de previsão. A suposição é usada com bastante frequência sem nenhuma defesa em particular, mas quando alguma defesa é oferecida, ela tende a assumir a forma do argumento de que, como regra geral, essa suposição está perto o suficiente da verdade (apesar de certa divergência bem conhecida), ou de que o comportamento pressuposto é suficientemente útil para o propósito em questão, que pode diferir da busca pela descrição mais veraz.

Argumentos que permitem certos afastamentos da descrição veraz por algum propósito distinto da exatidão da descrição — por exemplo, por sua utilidade em fazer previsões utilizando modelos simples, com bons resultados — foram apresentados com muito entusiasmo, por Milton Friedman em particular.[6] Friedman chegou a afirmar que até mesmo o que vamos considerar como uma descrição “realista” não deve basear-se na veracidade da representação, mas em “verificar se a teoria funciona, o que significa se ela produz previsões suficientemente precisas”. Essa é, na verdade, uma visão muito especial do realismo descritivo. Não surpreende que tenha sido fortemente criticada, nomeadamente por Paul Samuelson, que a chamou de “F-twist” [tendência F]. Não vou entrar nesse debate ou na questão que lhe é subjacente, já que não são centrais para o tema deste livro, mas avaliei essa controvérsia (e as questões

metodológicas subjacentes) em outro lugar.[7]

Na análise da racionalidade do comportamento real, também existem algumas importantes questões de interpretação, que por vezes fazem com que o diagnóstico imediato de comportamento irracional seja demasiadamente apressado.[8] Por exemplo, o que parece aos outros como extremamente irracional e mesmo francamente estúpido pode com efeito não ser tão fútil. O diagnóstico do comportamento imprudente pode às vezes ser baseado na falha em ver as razões subjacentes às escolhas particulares, mesmo quando essas razões existem e são bastante convincentes.

Abrir espaço para a ação irracional é realmente importante, mas o diagnóstico de irracionalidade pode ser um exercício muito mais complexo do que poderia parecer à primeira vista.[9] O que é importante para o presente trabalho não é a suposição de que as pessoas sempre agem de forma racional, mas a ideia de que as pessoas não estão completamente alienadas das exigências da racionalidade (mesmo que se enganem de vez em quando, ou não consigam seguir os ditames da razão em todos os casos). A *natureza* do raciocínio ao qual as pessoas podem responder é mais central para este trabalho do que a precisão da capacidade delas para fazer aquilo que a razão lhes dita em todos os casos, sem exceção. As pessoas podem responder ao raciocínio não apenas em seu comportamento do dia a dia, mas também na reflexão sobre as grandes questões, como a natureza da justiça e as características de uma sociedade aceitável. A capacidade das pessoas para considerar os diferentes tipos de raciocínio (alguns dos quais podem ser conhecidos; outros nem tanto) e a eles responder é com frequência invocada neste trabalho. A relevância desse exercício não desaparece simplesmente porque o comportamento real pode deixar de coincidir com a escolha racional em cada caso. O que é mais importante para o objetivo da presente exploração é o fato de que as pessoas são, em grande medida, capazes de raciocinar e analisar suas próprias decisões e as dos outros. Não há aí uma brecha intransponível.

A ESCOLHA RACIONAL VERSUS A CHAMADA “TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL”

Mesmo que aceitemos, com ou sem reservas, o entendimento de que o

comportamento real não seria desconectado ou independente das exigências da racionalidade, ainda restará a grande questão da caracterização da escolha racional. Quais são exatamente as exigências da escolha racional?

Uma resposta que ganhou popularidade na economia e, mais recentemente, na política e no direito é que as pessoas escolhem racionalmente se e apenas se elas inteligentemente buscam realizar o seu autointeresse, e nada mais. Essa abordagem bastante estreita da escolha racional recebe o ambicioso nome — estranhamente não sectário — de "teoria da escolha racional" (é chamada apenas assim, um tanto surpreendentemente, sem nenhuma outra qualificação). A marca "teoria da escolha racional", ou TER, para abreviar, caracteriza a racionalidade da escolha simplesmente como a maximização inteligente do autointeresse. Nessa abordagem, de certa forma supõe-se que as pessoas deixam de ser racionais se não buscam inteligentemente apenas seu próprio autointeresse, sem tomar conhecimento de qualquer outra coisa (exceto se esse "algo a mais" puder — direta ou indiretamente — facilitar a promoção de seu autointeresse). Uma vez que os seres humanos podem facilmente ter boas razões para prestar atenção também em objetivos distintos da obstinada busca do autointeresse, e podem perceber razões a favor do reconhecimento de valores mais amplos ou de regras normativas de um comportamento decente, a TER de fato reflete uma compreensão muito limitada da razão e da racionalidade.

Não surpreende que haja uma vasta literatura sobre o assunto, incluindo várias tentativas de defesa sofisticada da compreensão da racionalidade como promoção do autointeresse. Uma das questões importantes diz respeito à interpretação dos atos altruístas baseados em razões: o fato da existência de determinadas razões, vista por uma pessoa, indica que ela se beneficiaria pessoalmente agindo de acordo com tais razões ("suas próprias razões")? A resposta necessita depender da natureza das razões envolvidas. Se uma pessoa acha doloroso viver em uma sociedade com grandes desigualdades, e essa é sua razão para buscar fazer algo para reduzir essas desigualdades, então seu autointeresse está claramente misturado com o objetivo social de reduzir a desigualdade. Se, por outro lado, uma pessoa quer diminuir a desigualdade, não para diminuir sua dor ao vê-la, mas porque julga a desigualdade como uma coisa ruim para a sociedade (quer ela sofra, quer não, com a visão da desigualdade), então o

argumento social deve ser distinguido da busca pessoal do ganho privado. Os diferentes argumentos envolvidos nesse tema vasto — e altamente pesquisado — são examinados em meu livro *Rationality and liberty* (2002).[10]

A visão marcadamente redutiva da racionalidade humana exclusivamente com relação à busca do autointeresse será bem examinada em seguida, mas antes eu gostaria de analisar uma proposta que apresentei em outros lugares sobre como a racionalidade da escolha pode ser caracterizada de forma menos restritiva e mais convincente. A racionalidade da escolha, nessa visão, é sobretudo uma questão de basear nossas escolhas — explícita ou implicitamente — em um argumento que possamos *sustentar* de forma reflexiva se as submetermos à análise crítica.[b] O método da escolha racional, nessa visão, está fundamentalmente ligado a conformar nossas escolhas à investigação crítica das razões para fazê-las. As exigências essenciais da escolha racional referem-se a submetermos nossas escolhas — de ações, bem como de objetivos, valores e prioridades — à análise arrazoada.

Essa abordagem é baseada na ideia de uma ligação entre o que para nós seria racional escolher e o que temos razão para escolher. Ter razão para fazer algo não é apenas uma questão de estarmos indiscutivelmente convencidos (por um sentimento forte e instintivo) de que temos "excelentes razões" para fazer aquilo que escolhemos fazer. Pelo contrário, isso exige investigar as razões subjacentes à escolha e analisar se as razões alegadas sobrevivem a um exame crítico e penetrante, que podemos empreender se e quando compreendermos a importância desse autoexame. As razões da escolha têm de sobreviver à investigação baseada no raciocínio minucioso (com uma reflexão adequada e, quando necessário, o diálogo com os outros), levando em conta mais informações se e quando elas foram relevantes e acessíveis. Não podemos apenas avaliar nossas decisões, dando como certos nossos objetivos e valores; podemos também analisar a sustentabilidade crítica desses próprios objetivos e valores.[11]

Isso não é, evidentemente, a mesma coisa que exigir que cada vez que escolhemos algo tenhamos de proceder a uma extensa análise crítica — a vida seria intolerável se o comportamento racional exigisse isso. Mas pode-se defender que uma escolha seria considerada racional apenas se, *passando* por uma fundamentada análise crítica, se mantivesse sustentável. Quando as razões

para escolhas específicas são estabelecidas em nossa mente através da experiência ou do hábito, é frequente escolhermos de forma suficientemente razoável sem nos preocuparmos com a racionalidade de cada decisão. Não existe nada particularmente contrário em tais normas de comportamento sensato (ainda que às vezes possamos ser enganados por velhos hábitos fixos com os quais estamos comprometidos, quando novas circunstâncias exigem um afastamento deles). Uma pessoa que tende a escolher por hábito um café descafeinado depois do jantar, mesmo gostando menos do descafeinado que do café normal, pode não estar agindo irracionalmente, apesar de não proceder a uma análise arrazoada em cada ocasião. Seu hábito pode estar baseado em um raciocínio implícito devido a sua compreensão geral de que o café naquela hora a manteria acordada, como mostrado por sua experiência passada. Ela não precisa lembrar, em cada ocasião, que se reviraria na cama caso consumisse o café normal àquela hora. Um raciocínio sustentável pode existir sem que se proceda a uma análise explícita em cada ocasião.

Para alguns, essa abordagem geral da escolha racional — considerar racional a escolha baseada em razões sustentáveis — pareceu geral demais a ponto de terem a impressão de que com ela não se poderia dizer coisa alguma. Na verdade, porém, o entendimento da escolha racional como a escolha baseada no raciocínio sustentável por si mesmo faz alegações muito fortes, rejeitando uma variedade de outras alegações sobre a natureza da "escolha racional". Na verdade, a escolha racional vista como a escolha criticamente analisada é ao mesmo tempo exigente e permissiva.

É exigente ao considerar que nenhuma fórmula simples (como a maximização do autointeresse) é automaticamente vista como racional, sem ser antes submetida a uma análise penetrante, incluindo o exame crítico tanto dos objetivos a serem buscados como das restrições do comportamento sensato que podemos ter razão para seguir. Por exemplo, a visão estreita da racionalidade refletida na chamada teoria da escolha racional não teria nenhum apelo imediato para ser tomada como adequada.

É interessante notar aqui que o modelo geral da maximização, que fornece uma estrutura matemática para guiar a escolha, é em si mesmo muito mais amplo do que a maximização do autointeresse em particular.[c] Se os objetivos de

alguém vão além de seu próprio interesse específico e incorporam valores mais amplos que ele ou ela têm razão para promover ou valorizar, a maximização da satisfação dos objetivos pode se afastar das exigências específicas da maximização do autointeresse. Além disso, se alguém tem uma razão para aceitar certas limitações autoimpostas do "comportamento decente" (variando desde seguir regras de segurança para nos dirigirmos ordenadamente, sem empurrões, até a porta de saída quando soar o alarme anti-incêndio até práticas mais mundanas como não corrermos para pegar a cadeira mais confortável num encontro social, deixando os outros para trás), então a maximização dos objetivos, sujeita às restrições autoimpostas, pode se conformar às exigências amplas da racionalidade.[d]

Se a abordagem da escolha racional como "escolha criticamente analisada" é, nesse sentido, mais exigente do que seguir a fórmula simples da maximização do autointeresse, também é mais permissiva ao não descartar a possibilidade de que mais do que uma identificação particular do que pode ser escolhido com razão sobreviva à análise crítica de uma pessoa. Uma pessoa pode ser um pouco mais altruísta do que outra sem que nenhuma delas viole as normas de racionalidade. Nós também poderíamos achar uma pessoa mais razoável do que outra, invocando — talvez implicitamente — nossa ideia de ser "razoável" em um contexto social (como John Rawls fez), mas isso não tornaria a segunda pessoa necessariamente irracional. Embora as exigências da autoanálise crítica sejam rigorosas, elas ainda podem permitir que uma variedade de razões concorrentes receba e dispute a atenção.[e]

Há, no entanto, uma implicação bem direta dessa permissibilidade que vale a pena comentar. Uma vez que as exigências da escolha racional podem nem sempre resultar na identificação de uma única alternativa que necessita ser escolhida, o uso da escolha racional para fins preditivos não pode deixar de ser problemático. Como a escolha racional pode apontar para o que será realmente escolhido se houver mais de uma alternativa contável como racional? Uma coisa é aceitar a necessidade de compreender a natureza da escolha racional devido a sua própria importância e também por sua relevância na análise da escolha real, mas outra bem diferente é esperar que uma compreensão da racionalidade da escolha possa ser imediatamente traduzida para a previsão da escolha real com

base no conjunto de escolhas que todos contam como racional, mesmo quando se pressupõe que os seres humanos invariavelmente se atenham a escolhas que são racionais.

A possibilidade da pluralidade de razões sustentáveis não é apenas importante para fazer justiça à racionalidade; também distancia a ideia de escolha racional de seu papel putativo de simples instrumento de previsão da escolha real, como ela tem sido amplamente utilizada na economia dominante. Mesmo que cada escolha real resulte ser sempre racional, no sentido de ser sustentável passando pela crítica, a pluralidade da escolha racional torna difícil obter uma previsão única da escolha real de uma pessoa a partir da ideia de racionalidade apenas.

O ESTREITAMENTO DA ECONOMIA DOMINANTE

Em seu livro clássico sobre a teoria econômica, *Mathematical psychics*, o notável economista Francis Edgeworth, talvez o principal teórico da economia no final do século XIX, falou sobre uma dicotomia interessante entre o pressuposto do comportamento humano sobre o qual sua análise econômica foi baseada (em comum com a tradição da economia em curso) e sua própria opinião sobre a verdadeira natureza do comportamento individual.[12] Edgeworth observou que "o primeiro princípio da economia é que cada agente é movido apenas pelo autointeresse". Ele não se afastaria desse princípio, pelo menos em sua teoria formal, apesar de acreditar que os seres humanos contemporâneos fossem, "na sua maioria, egoístas impuros, utilitaristas mistos". Se nos incomoda um pouco o fato de que um economista tão importante tenha gastado tanto de sua vida e poder de análise no desenvolvimento de uma linha de investigação cujo "primeiro princípio" ele acreditava ser falso, a experiência da teoria econômica no século seguinte nos deixou um pouco mais habituados a essa particular dissonância entre crença e pressuposto. A pressuposição do ser humano como completamente egoísta passou a imperar em grande parte da teoria econômica dominante, enquanto muitos dos grandes profissionais da disciplina também manifestaram suas sérias dúvidas sobre a veracidade dessa pressuposição.

Contudo, essa dicotomia nem sempre esteve presente na economia. Os

primeiros autores sobre questões econômicas — como Aristóteles, bem como pensadores medievais (como Tomás de Aquino, Ockham e Maimônides) — consideraram a ética como uma parte importante da compreensão do comportamento humano; eles deram aos princípios éticos papéis muito relevantes nas relações comportamentais em sociedade.[f] Isso também se aplicava aos economistas do início da era moderna (como William Petty, Gregory King e François Quesnay), todos muito interessados, de várias formas, na análise ética.

O mesmo vale — e de maneira muito mais articulada — para a linha de pensamento sobre essas questões desenvolvida por Adam Smith, o pai da economia moderna. Com frequência se pensa erroneamente em Smith como um defensor do pressuposto da busca exclusiva do autointeresse, na forma do chamado "homem econômico". Na verdade, Smith discutiu bastante elaboradamente as limitações da pressuposição de uma busca universal do autointeresse. Ele apontou o fato de que o "amor-próprio", como ele chamava o impulso subjacente por trás do comportamento estritamente autointeressado, pudesse ser apenas uma das muitas motivações que os seres humanos têm. Ele distinguiu claramente entre as diferentes razões para ir contra os ditames do amor-próprio, incluindo, nomeadamente, as seguintes:

> *simpatia* ("as ações mais humanas não necessitam de abnegação, de autocontrole, de grande esforço do senso de prioridade", e "consistem apenas em fazer o que essa fina simpatia por iniciativa própria nos levaria a fazer");
> *generosidade* ("de outro modo, agimos com generosidade", quando "sacrificamos algum grande e importante interesse próprio por um interesse igual de um amigo ou de um superior");
> *espírito público* ("ao compararmos esses dois objetos entre si, não os vemos sob a luz em que aparecem naturalmente a nós mesmos, mas sob a luz em que aparecem à nação pela qual lutamos").[13]

A "simpatia" básica de uma pessoa pode, em muitos casos, levá-la espontaneamente a fazer coisas que são boas para os outros, sem envolver "nenhuma abnegação", já que a pessoa aprecia ajudar os outros. Em outros casos, ela pode invocar o "espectador imparcial" (uma ideia que já discuti) para orientar "os princípios de sua conduta".[14] Isso permitiria a consideração tanto do "espírito público" como da "generosidade". Smith discutiu amplamente a necessidade de um comportamento não centrado no autointeresse, chegando a argumentar que, embora a prudência seja, "dentre todas as virtudes, a mais útil

para o indivíduo", temos de reconhecer que "a humanidade, a justiça, a generosidade e o espírito público são as qualidades mais úteis para os outros".[15]

A interpretação de Smith tem sido um verdadeiro campo de batalha. Apesar de sua frequente discussão da importância de outras motivações distintas do autointeresse, Smith desenvolveu de alguma forma a reputação de ser um defensor da busca exclusiva do autointeresse por todos os seres humanos. Por exemplo, em dois artigos bem conhecidos e argumentados, George Stigler, famoso economista da escola de Chicago, apresentou sua "teoria do autointeresse" (que inclui a crença de que o "autointeresse domina a maioria dos homens") como "de estirpe smithiana".[16] Stigler não estava sendo idiossincrático neste diagnóstico: esta é de fato a visão padrão sobre Adam Smith que tem sido fortemente promovida por muitos escritores que constantemente o invocam para apoiar sua própria visão da sociedade.[17] Essa má interpretação de Smith encontrou seu lugar até mesmo na literatura inglesa, através de um limerique de Stephen Leacock (que era literato e economista):

Adam, Adam, Adam Smith
Listen what I charge you with!
Didn't you say
In a class one day
That selfishness was bound to pay?
Of all doctrines that was the Pith.
Wasn't it, wasn't it, wasn't it, Smith?[18g]

Embora alguns homens nasçam pequenos e alguns alcancem a pequenez, é evidente que a Adam Smith muita pequenez foi imposta.[19]

Uma razão para essa confusão é a tendência de muitos economistas para se concentrar em uma questão diferente, ou seja, a elaboração de Smith da observação de que para explicar a motivação para as trocas econômicas no mercado não precisamos invocar outro objetivo senão a busca do autointeresse. Em sua mais famosa e largamente citada passagem da *Riqueza das nações*, Smith escreveu: "Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos obter nosso jantar, mas da atenção de cada um a seu próprio interesse. Apelamos não a sua humanidade, mas a seu amor-próprio...".[20] O açougueiro, o cervejeiro e o padeiro querem obter nosso dinheiro dando-nos a

carne, a cerveja e o pão que fazem, e nós — os consumidores — queremos sua carne, cerveja e pão e estamos dispostos a pagá-los com nosso dinheiro. As trocas beneficiam a todos nós, e nós não temos de ser altruístas alucinados para as levarmos a cabo.

Em algumas escolas de economia, os leitores de Smith parecem não ir além dessas poucas linhas, mesmo que a discussão seja dirigida apenas a uma questão muito específica, ou seja, as *trocas* (em vez da distribuição ou produção), e, em particular, a *motivação* subjacente às trocas (e não o que torna sustentáveis as trocas normais, como a confiança). No restante dos escritos de Smith existem extensas discussões sobre o papel de outras motivações que influenciam a ação e o comportamento humanos.

Smith também observou que às vezes nosso comportamento moral tende a assumir a forma de simplesmente seguir as convenções estabelecidas. Embora Smith tenha sustentado que "homens reflexivos e especulativos" possam ver a força de alguns desses argumentos morais com mais facilidade do que "a maior parte da humanidade",[21] não há nenhuma sugestão, em seus escritos, de que as pessoas comuns sistematicamente não conseguem ser influenciadas pelas considerações morais ao escolher como agir. É importante notar, porém, o reconhecimento de Smith de que, mesmo quando somos movidos pelas implicações dos argumentos morais, podemos não os ver nessa forma explícita e podemos perceber nossas escolhas como ações conforme as práticas bem estabelecidas em nossa sociedade. Como ele colocou na *Teoria dos sentimentos morais*: "Muitos homens se comportam bastante decentemente, e por toda a vida evitam qualquer grau considerável de culpa, ainda que talvez nunca tenham tido nenhuma emoção ligada à correção moral que aprovamos na conduta deles, atuando apenas por consideração às regras estabelecidas de comportamento".[22] Esse foco sobre o poder das "regras estabelecidas de comportamento" desempenha um papel muito importante na análise smithiana da conduta humana e suas implicações sociais. As regras estabelecidas não se limitam a seguir os ditames do amor-próprio.

No entanto, embora Smith tenha sido perfeitamente claro sobre a importância de uma variedade de motivações que, direta ou indiretamente, movem os seres humanos (como foi salientado no início deste capítulo), uma grande parte da

economia moderna tem se deixado enganar, cada vez mais, pela simplicidade de ignorar todas as outras motivações distintas da busca do autointeresse, e a marca chamada "teoria da escolha racional" ainda elevou essa falsamente alegada uniformidade do comportamento humano a princípio básico da racionalidade. Tratarei agora dessa conexão.

AUTOINTERESSE, SIMPATIA E COMPROMISSO

Ainda que a chamada "teoria da escolha racional" pressuponha que a racionalidade da escolha é caracterizada pela busca inteligente do autointeresse, não é necessário excluir a possibilidade de que uma pessoa possa ter simpatia ou antipatia em relação às outras. Em uma versão mais restrita da TER (cada vez mais fora de moda), por vezes se supõe que as pessoas racionais devem não só ser egoístas, mas que também devem ser distanciadas das outras pessoas, de modo que em nada sejam afetadas pelo bem-estar ou realizações das demais. Mas interessar-se pelos outros não necessariamente torna as pessoas menos egoístas (ou envolve "abnegação", como Smith se expressa), se elas acabam por promover seu próprio bem-estar, levando em conta seu próprio prazer — ou sofrimento — a partir do bem-estar dos outros. Há uma diferença significativa entre, primeiro, levar em conta como o próprio bem-estar é afetado pelas circunstâncias dos outros e, em seguida, buscar exclusivamente o próprio bem-estar (incluindo o que resulta da reação às vidas alheias) e, segundo, afastar-se completamente da busca inflexível do próprio bem-estar. A primeira possibilidade ainda é uma parte da ampla história do comportamento autointeressado e pode ser acomodada dentro da abordagem da TER.

Mais de trinta anos atrás, procurei explorar, em um artigo intitulado "Rational fools" [Tolos racionais] (minha Conferência Herbert na Universidade de Oxford), a distinção entre "simpatia" e "compromisso" como fundamentos possíveis para o comportamento sensível aos outros.[h] A simpatia (incluindo a antipatia, quando é negativa) se refere ao "bem-estar de uma pessoa sendo afetado pela situação dos outros" (por exemplo, uma pessoa pode se sentir deprimida com a visão da miséria dos outros), enquanto o "compromisso" diz respeito "a quebrar a ligação estreita entre o bem-estar individual (com ou sem

simpatia) e a escolha da ação (por exemplo, alguém se compromete em ajudar a remover alguma miséria alheia, embora esta não lhe cause sofrimento pessoal)".[23] A simpatia é combinável com o comportamento autointeressado, e é perfeitamente compatível mesmo com o que Adam Smith chamou de amor-próprio. Se alguém tenta remover a miséria dos outros só porque — e somente na medida em que — afeta seu próprio bem-estar, isso não significa um afastamento do amor-próprio como a única razão aceita para a ação.[i] Mas, se alguém está comprometido, digamos, a fazer o que pode ser feito para eliminar a miséria dos outros — seja o próprio bem-estar afetado ou não, e não apenas na medida em que seu próprio bem-estar seja assim influenciado — então isso *é* um claro afastamento do comportamento autointeressado.

Um dos principais arquitetos da teoria da escolha racional contemporânea, o professor Gary Becker, forneceu uma esclarecedora exposição da TER em sua forma mais ampla, abrindo sistematicamente um espaço para a simpatia pelos outros como parte do sentimento humano, mas não se afastou da busca exclusiva do autointeresse. Na verdade, as pessoas não precisam ser egocêntricas para serem autointeressadas, e podem levar em conta os interesses dos outros *dentro* de sua própria utilidade. Mas a nova análise de Becker em *Accounting for tastes* [Explicando os gostos] (1996), embora desbrave novos assuntos, fundamentalmente em nada se afasta das convicções básicas apresentadas anteriormente por ele em seu trabalho clássico e muito citado *The economic approach to human behavior* [A abordagem econômica do comportamento humano] (1976): "Todo comportamento humano pode ser visto como envolvendo participantes que (1) maximizam sua utilidade, (2) formam um conjunto estável de preferências e (3) acumulam uma quantidade ótima de informações e outros inputs em uma variedade de mercados".[24]

O que é realmente fundamental para a abordagem da TER, sem nenhuma restrição desnecessária, é que o *maximando*[j] da escolha individual de um comportamento nada mais é do que o próprio interesse ou bem-estar, e essa suposição central é compatível com o reconhecimento de que várias influências sobre o próprio interesse e bem-estar podem se originar na vida e no bem-estar de outras pessoas. Assim, a "função utilidade" beckeriana, vista como aquilo que a pessoa maximiza, significa *tanto* o *maximando* da pessoa na escolha arrazoada

como uma representação do próprio autointeresse da pessoa. A congruência é extremamente importante para muitas das análises econômicas e sociais que Becker empreende.

Para a TER, então, com seu foco na busca do autointeresse como a única base racional da escolha, podemos acomodar facilmente a simpatia, mas devemos evitar o compromisso: até aqui e nada mais. A análise de Becker é sem dúvida uma ampliação bem-vinda da TER em relação à versão desnecessariamente restritiva defendida antes, mas devemos também notar que a TER nessa forma beckeriana ainda faz omissões. Em particular, ela não dá espaço para qualquer razão que possa levar alguém a buscar um objetivo diferente de seu próprio bem-estar (por exemplo, "não importa o que aconteça comigo, devo ajudá-la" ou "estou preparado para um grande sacrifício em nome da luta pela independência de meu país") ou — indo mais longe — até mesmo afastar-se da busca exclusiva dos próprios objetivos (por exemplo, "esta é realmente minha meta, mas não preciso promover meus próprios objetivos concentradamente, pois eu deveria ser justo com os outros também"). Talvez a questão mais importante a esclarecer aqui, no contexto da presente discussão da razão e da racionalidade, é que a TER, mesmo em sua forma mais ampla, não apenas pressupõe que as pessoas realmente não têm objetivos diferentes da busca de seu próprio bem-estar, mas também supõe que elas estariam violando as exigências da racionalidade se tratassem de acomodar qualquer objetivo ou motivação diferentes da busca única de seu bem-estar próprio, após levarem em conta quaisquer fatores externos que o influenciam.[k]

COMPROMISSOS E OBJETIVOS

É fácil ver que não há nada de particularmente incomum, ou especialmente contrário à razão, em uma pessoa escolher levar a cabo um objetivo que não é exclusivamente confinado a seu próprio interesse. Como Adam Smith notou, temos muitas motivações diferentes, que nos levam muito além da obstinada busca de nosso interesse. Não há nada contrário à razão em nossa vontade de fazer coisas que não sejam totalmente egocêntricas. Algumas dessas motivações, como "a humanidade, a justiça, a generosidade e o espírito público", podem até

ser muito produtivas para a sociedade, como Smith observou.[l]

Contudo, tende a haver uma maior resistência à aceitação da possibilidade de que as pessoas possam ter boas razões até para ir além da busca de seus próprios objetivos (sejam esses objetivos baseados ou não apenas no autointeresse). O argumento é: se você não está conscientemente buscando o que considera seus objetivos, então é claro que eles não podem realmente ser seus objetivos. De fato, muitos autores têm considerado o ponto de vista de que alguém pode ter uma razão para não se limitar à busca de seus objetivos como "um absurdo, pois mesmo os agentes fortemente heterogêneos ou altruístas não podem perseguir os objetivos de outras pessoas sem torná-los seus próprios".[m]

O ponto importante a observar aqui é que, ao negar que a racionalidade exige que você aja única e exclusivamente de acordo com seus próprios objetivos (sujeitando-se apenas a restrições que *não* sejam autoimpostas), você não necessariamente se dedicará à promoção dos objetivos dos outros. Podemos justificar nosso direcionamento a seguir regras decentes de comportamento — vistas também como justas para com os outros — que possam restringir o domínio exclusivo da obstinada busca de nossos próprios objetivos. Não há nada particularmente misterioso em nosso respeito a regras sensatas de conduta, que podem qualificar a busca do que nós, correta e razoavelmente, vemos como objetivos que em geral gostaríamos de promover.

Consideremos um exemplo dessa restrição que não nos constrange a assumir os objetivos de outras pessoas como nossos "objetivos reais". Você está ocupando um assento de janela em uma viagem de avião, com o quebra-sol da janela aberto em um dia ensolarado. Então você ouve o ocupante do assento a seu lado, junto ao corredor, solicitar que você feche o quebra-sol ("você poderia, por favor") para que ele possa ver melhor a tela do computador, para poder se dedicar integralmente a jogar algum jogo. Você conhece o jogo e, em sua opinião, é um jogo "completamente bobo" ("um grande desperdício de tempo"). Muitas vezes você se sente frustrado por haver tanta ignorância por aí, com tantas pessoas envolvidas com jogos vazios em vez de lerem notícias — quebrando a cabeça com o que está de fato acontecendo no Iraque ou no Afeganistão, ou em sua cidade natal. No entanto, você decide se comportar bem e respeitar o entusiasta dos jogos baixando o quebra-sol.

O que podemos dizer sobre sua escolha? Não há nenhuma dificuldade em compreender que você não é avesso a ajudar seu vizinho ou vizinha — ou qualquer outra pessoa — a perseguir seu bem-estar, mas acontece que você não acha que o bem-estar deles seja, de fato, mais bem promovido pela perda de tempo — e com você ajudando-os a perder tempo — com um jogo muito bobo. Você permanece, de fato, bem-disposto a emprestar-lhe seu exemplar do *New York Times*, cuja leitura seria, você está convencido, muito melhor para a edificação e o bem-estar dele ou dela. Sua ação não é um corolário de qualquer busca geral de bem-estar.

A questão principal aqui pode antes ser se você deve impor — ou se recusar a desmantelar — obstáculos à busca dos objetivos de outras pessoas, quando esses objetivos não são, em sentido algum, maus, mesmo que — como no caso presente — você ache que eles não contribuem para a promoção do próprio bem-estar dessas pessoas. Talvez você relute, como regra geral, em não servir a seu vizinho (não importando o que você acha de seus objetivos). Ou talvez você julgue que, apesar de ter um assento na janela que lhe dá o controle sobre o quebra-sol, essa vantagem incidental não deve ser utilizada por você, sem levar em conta o que os outros querem fazer e como isso será afetado por sua escolha em relação ao quebra-sol (ainda que você mesmo fosse desfrutar do sol que agora é impedido de entrar e que desse pouco valor ao objetivo que o outro indivíduo quer levar a cabo).

Esses argumentos podem ser explicitamente invocados ou implicitamente considerados em sua decisão, mas seria correto pensar que seu comportamento socialmente influenciado mostra que seu objetivo é ajudar os outros a buscar os próprios objetivos deles, não importando o que você acha dos objetivos deles? Graças a sua aceitação das normas sociais de comportamento, você sem dúvida acabou ajudando o sujeito a seu lado a buscar o próprio objetivo dele. Mas certamente é um exagero dizer que seu objetivo é ajudar os outros, ao máximo, a buscar seus respectivos objetivos, que os objetivos deles se tornaram, de algum modo, seus também ("Graças a Deus, não", você suspira aliviado). Em vez disso, você está apenas seguindo uma norma de boa conduta que por acaso você aprova (deixar os outros fazerem o que eles realmente querem), que é uma restrição comportamental autoimposta que você aceita em sua escolha do que fazer.

Não há nada de muito peculiar, tolo ou irracional em sua decisão de "deixar os outros em paz". Vivemos em um mundo no qual há muitas outras pessoas, e podemos dar espaço a sua própria maneira de viver, mesmo sem tomar seu caminho como algo que temos de ver como bom de promover. O compromisso pode assumir a forma não só de querer perseguir objetivos que não sejam inteiramente parasitários do autointeresse, mas também de seguir as regras do comportamento aceitável, talvez até generoso, que restringem nossa tendência a sermos guiados exclusivamente pela promoção de nossos próprios objetivos, independentemente de seu impacto sobre os outros. Ser atencioso com os desejos e objetivos dos outros não precisa ser visto como uma violação da racionalidade.

---

a. As características analíticas da maximização e da minimização não são essencialmente diferentes, uma vez que ambas buscam valores "extremos". Na verdade, um exercício de maximização pode ser facilmente transformado em um de minimização pela simples inversão do sinal da variável em questão (e vice-versa).

b. Embora alguns problemas técnicos, incluindo matemáticos, estejam envolvidos no desenvolvimento desse ponto de vista, o principal argumento pode ser facilmente compreendido quanto a ver a racionalidade como conformidade com razões que podemos sustentar mesmo após uma análise, e não apenas à primeira vista. Para uma apresentação geral e defesa dessa abordagem, ver meu ensaio "Introduction: rationality and freedom", in *Rationality and liberty* (2002). As questões mais técnicas são abordadas nos ensaios 3-7, no mesmo volume. Ver também Richard Tuck, *Free riding* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

c. A capacidade da matemática da maximização de incluir diferentes tipos de restrições e variedades de objetivos (incluindo preferências dependentes de um menu) é discutida em meu artigo "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997. Ver também *Rationality and liberty* (2002). No entanto, gostaria de observar que a caracterização analítica da maximização não captura muito o modo como esse termo é usado com frequência na fala informal. Se me dissessem que eu deveria estar consciente do fato de que "Paulo é um feroz maximizador", eu não estaria inclinado a pensar que Paulo busca implacavelmente a maximização do bem social de forma altruísta. O uso comum e claramente pouco lisonjeiro do termo "maximizador" é perfeitamente satisfatório dentro de seu próprio contexto linguístico, mas tem de ser distinguido da caracterização analítica de maximização.

d. Às vezes, essas regras de comportamento decente também visam ao autointeresse no longo prazo, mas a justificação para elas não precisa ser baseada apenas na busca do autointeresse. O ponto a ser avaliado não é se a prática serve ao autointeresse de alguém (o que pode ser uma razão importante, entre outras, para seguir uma regra), mas se alguém tem razão suficiente para seguir essa regra (seja com base no autointeresse, seja em outra razão fundamentada). A distinção é analisada em meu artigo "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997. Ver também Walter Bossert e Kotaro Suzumura, "Rational choice on general domains", in Kaushik Basu e Ravi Kanbur (orgs.), *Arguments for a better world: essays in honor of Amartya Sen*, v. I (Oxford: Oxford University Press, 2009), e Shatakshee Dhongde e Prasanta K.

Pattanaik, "Preference, choice and rationality: Amartya Sen's critique of the theory of rational choice in economics", in Christopher W. Morris (org.), *Amartya Sen*, série Contemporary Philosophy in Focus (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

e. Ver também George Akerlof, "Economics and identity", *Quarterly Journal of Economics*, 115, 2000; John Davis, *Theory of the individual in economics: identity and value* (Londres: Routledge, 2003); Richard H. Thaler e Cass R. Sunstein, *Nudge: improving decisions about health, wealth and happiness* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008).

f. Refiro-me aqui às tradições ocidentais, mas uma análise semelhante pode ser feita de outras tradições; por exemplo, Kautilya, economista político indiano do século IV a.C. (um contemporâneo de Aristóteles), havia discutido o papel do comportamento ético no sucesso econômico e político, mesmo sendo bastante cético sobre o alcance real dos sentimentos morais (ver Kautilya, *The Arthasastra*, trad. e org. L. N. Rangarajan. Harmondsworth: Penguin Books, 1992). Ver também acima o capítulo 3.

g. "Adam, Adam, Adam Smith/ Ouve a acusação que te faço!/ Não disseste/ Na aula um dia/ Que o egoísmo na certa compensaria?/ De todas as tuas doutrinas, é esta a Essencial./ Não é, Smith, não é, não é mesmo?" Um limerique é um poema humorístico com cinco versos rimados de forma específica. (N. T.)

h. Amartya Sen, "Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), reproduzido em *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), e também em Jane J. Mansbridge (org.), *Beyond self-interest* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990). Essa dupla distinção entre simpatia e compromisso, embora muito menos articulada do que a diferenciação multicategorial de Adam Smith entre uma variedade de motivações distintas, que vai contra a dominação de uma busca estreita do autointeresse, está obviamente muito inspirada na análise de Smith.

i. Thomas Nagel também fez outra importante distinção em sua crítica pioneira ao uso exclusivo do comportamento autointeressado (*The possibility of altruism*. Oxford: Clarendon Press, 1970), entre o caso em que uma pessoa pode beneficiar-se de uma ação altruísta, mas não empreende uma ação altruísta por essa razão, e uma pessoa que empreende tal ação precisamente *porque* espera beneficiar-se pessoalmente com ela. Mesmo que apenas com relação às escolhas observadas, sem nenhuma análise motivacional, os dois casos possam parecer idênticos, é importante notar que o último se ajusta à abordagem geral do autointeresse da TER de uma forma impossível para o primeiro caso.

j. Termo técnico que significa "aquilo que é objeto da maximização"; matematicamente, chama-se "função objeto". Na teoria microeconômica da escolha e da preferência do consumidor, a função em questão é a "função utilidade". (N. T.)

k. Ver também o importante artigo de Christine Jolls, Cass Sunstein e Richard Thaler, "A behavioural approach to law and economics", *Stanford Law Review*, 50, maio 1998. Jolls, Sunstein e Thaler avançam muito mais no caminho da redução da caracterização autocentrada do autointeresse, e as ampliações que sugerem têm plausibilidade empírica e valor explicativo. Mas nesse artigo eles não contrariam em nada a congruência básica entre (1) o próprio bem-estar (levando em conta todas as simpatias e antipatias) e (2) o *maximando* usado na escolha arrazoada. A crítica que esses autores apresentam é, portanto, uma importante contribuição para o debate "interno" da concepção básica da racionalidade assim como formulada na teoria da escolha racional (TER) em sua forma mais ampla. Discuti o alcance e os limites da crítica apresentada por Jolls, Sunstein e Thaler no ensaio introdutório de *Rationality and liberty*: "Introduction: rationality and freedom" (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, pp. 26-37).

l. *Teoria dos sentimentos morais*, p. 189. Smith considera várias razões para darmos espaço para uma variedade dessas motivações, incluindo seu apelo moral, sua fineza comportamental e sua utilidade social.

m. É assim que Fabienne Peter e Hans Bernhard Schmid resumem uma linha de crítica ao afastamento em relação à "escolha orientada para o próprio objetivo", em seu ensaio introdutório a uma coleção muito interessante de artigos sobre esse tema e outros relacionados: "Symposium on rationality and commitment:

introduction", *Economics and Philosophy*, 21, 2005, p. 1. Meu tratamento dessa objeção baseia-se em minha resposta a uma grande coleção de ensaios reunidos por Peter e Schmid (com suas próprias contribuições importantes sobre esse assunto) incluídos neste volume: "Rational choice: discipline, brand name and substance", in Fabienne Peter e Hans Bernhard Schmid (orgs.), *Rationality and commitment* (Oxford: Clarendon Press, 2007).

9. A pluralidade de razões imparciais

Argumentou-se no último capítulo que não há nada de extraordinário ou irracional em fazer escolhas e tomar decisões que ultrapassam as fronteiras estreitas da busca exclusiva do autointeresse. Os objetivos das pessoas podem ir muito além da promoção obstinada do autointeresse apenas, e suas escolhas podem até ir além da obstinada busca de seus objetivos pessoais, talvez movidas por algum interesse pela decência no comportamento, permitindo aos outros que também busquem seus objetivos. A insistência da chamada teoria da escolha racional na definição de racionalidade simplesmente como promoção inteligente do autointeresse dá pouco valor ao uso humano da razão.

A conexão entre a racionalidade da escolha e a sustentabilidade das razões por trás da escolha foi discutida no último capítulo. Nesse entendimento, a racionalidade é primariamente uma questão de basear — explícita ou implicitamente — nossas escolhas no raciocínio que podemos *sustentar* reflexivamente, e exige que nossas escolhas, assim como nossas ações e objetivos, valores e prioridades, possam sobreviver ao nosso próprio exame crítico, seriamente realizado. Também foi discutido por que não existe nenhuma razão especial para imaginar que toda motivação que não a busca do autointeresse de alguma forma deve ser guilhotinada por essa análise crítica.

No entanto, embora a racionalidade da escolha possa facilmente permitir motivações que não são autointeressadas, a racionalidade por si mesma não as exige. Ainda que não haja nada de estranho ou irracional em alguém que se move pela preocupação com os outros, seria difícil argumentar que há alguma necessidade ou obrigação de ter essa preocupação com base apenas na

racionalidade. Podemos ter razões sustentáveis para a ação que refletem nossas inclinações e nossas próprias linhas individuais de autoexame. A racionalidade como uma característica do comportamento da escolha não exclui o altruísta dedicado nem quem busca ponderadamente o ganho pessoal.

Se Maria decidisse, de forma convincente e inteligente, buscar sua ideia do bem social, mesmo com grande sacrifício para si mesma, seria difícil considerá-la, por essa razão, como "irracional". Contudo, a acusação de irracionalidade pode ser difícil de sustentar contra Paulo mesmo que ele seja um maximizador prático do autointeresse, desde que seus valores, prioridades e escolhas sobrevivam a sua própria análise séria.[a] O compromisso com os interesses dos outros poderia simplesmente ser menos importante para Paulo do que para Maria.[b] Podemos pensar que Paulo seja uma pessoa menos "razoável" que Maria, mas, como John Rawls discutiu, essa é uma questão diferente da irracionalidade como tal.[1] A racionalidade é, de fato, uma disciplina bastante permissiva, que exige a prova do raciocínio, mas permite que o autoescrutínio arrazoado assuma formas bastante diferentes, sem necessariamente impor qualquer grande uniformidade de critérios. Se a racionalidade fosse uma igreja, seria uma igreja bastante ampla. De fato, as exigências da razoabilidade, assim como caracterizada por Rawls, tendem a ser mais rigorosas do que as exigências da mera racionalidade.[c]

As exigências de escrutínio precisariam ser refinadas e acentuadas quando passamos da ideia de racionalidade para a de razoabilidade, se seguirmos a interpretação de John Rawls dessa distinção. Como foi discutido no capítulo 5, a ideia de objetividade na razão prática e no comportamento pode ser sistematicamente vinculada às exigências de imparcialidade. Partindo disso, podemos assumir que o padrão relevante de objetividade dos princípios éticos está ligado a sua defensibilidade em uma estrutura aberta e livre de argumentação pública.[d] As perspectivas e avaliações de outras pessoas, bem como seus interesses, teriam um papel aqui de uma forma que a racionalidade por si não necessita exigir.[e]

Entretanto, devemos investigar mais de perto a ideia de defensibilidade na argumentação com os outros. O que a defensibilidade exige e por quê?

O QUE OS OUTROS NÃO PODEM RAZOAVELMENTE REJEITAR

Na peça *King John*, de William Shakespeare, Filipe, o Bastardo, observa que nossa avaliação geral do mundo é muitas vezes influenciada por nossos próprios interesses especiais:

Well, whiles I am a beggar, I will rail
And say there is no sin but to be rich;
And being rich, my virtue then shall be
To say there is no vice but beggary.f

É difícil negar que nossas posições e situações possam influenciar nossas atitudes e crenças políticas gerais sobre as diferenças e assimetrias sociais. Se levarmos o autoexame muito a sério, é possível que sejamos suficientemente obstinados para buscar mais consistência em nossos juízos avaliativos gerais (de modo que, por exemplo, nossos juízos sobre os ricos não variem radicalmente, dependendo se somos ricos ou pobres). Mas não há nada garantindo que esse tipo de escrutínio rigoroso sempre ocorrerá, pois somos capazes de muita autoindulgência em nossos pontos de vista e opiniões sobre coisas em que estamos envolvidos diretamente, e isso pode limitar o alcance de nosso autoexame.

No contexto social, quando se trata da equidade em relação às outras pessoas, haveria alguma necessidade de ir além das exigências da racionalidade quanto ao autoexame permissivo, e considerar as exigências do "comportamento razoável" em relação aos outros. Nesse contexto mais exigente, é preciso prestar muita atenção nas perspectivas e nos interesses dos outros, pois eles teriam um papel importante no escrutínio ao qual nossas decisões e escolhas podem ser sensatamente submetidas. Nesse sentido, nossa compreensão do certo e do errado na sociedade tem de ir além do que Adam Smith chamou de ditames do "amor-próprio".

Na verdade, como Thomas Scanlon persuasivamente argumentou, "pensar sobre o certo e o errado é, no nível mais básico, pensar no que poderia ser justificado aos outros por razões que eles, se devidamente motivados, não poderiam razoavelmente rejeitar".[2] Embora a sobrevivência ao autoexame com que alguém se envolve seja fundamental para a ideia de racionalidade, considerar

com atenção um escrutínio crítico da perspectiva dos outros deve ter um papel significativo para nos levar além da racionalidade, em direção ao comportamento razoável em relação às outras pessoas. Aqui há espaço para as exigências da ética política e social.

O critério de Scanlon é diferente das exigências de equidade de Rawls feitas através do dispositivo da "posição original", que foi analisado acima? Certamente, há uma forte conexão entre os dois. Na verdade, o "véu de ignorância" na "posição original" (segundo o qual ninguém sabe quem será no mundo real) foi concebido por Rawls para fazer as pessoas verem além de seus interesses pelo próprio benefício e objetivos pessoais. No entanto, existem diferenças substanciais entre a abordagem firmemente "contratualista" de Rawls, centrada, em última instância, nos benefícios mútuos resultantes do acordo, e a análise mais ampla da argumentação feita por Scanlon (apesar de Scanlon turvar bastante a água ao insistir em chamar sua própria abordagem de "contratualista").

Na análise rawlsiana, quando os representantes do povo se reúnem e determinam quais princípios devem ser considerados "justos" para orientar a estrutura institucional básica da sociedade, os interesses de todas as pessoas contam (de forma anônima, já que ninguém sabe, graças ao "véu de ignorância", quem exatamente de fato será). Assim como Rawls caracterizou a posição original em sua *Teoria da justiça*, as partes ou seus representantes não deixam à solta suas opiniões morais específicas ou seus valores culturais próprios nas deliberações da posição original; sua tarefa é simplesmente promover da melhor forma possível seus próprios interesses e os interesses daqueles que representam. Apesar de todas as partes buscarem seus respectivos interesses, o contrato em torno do qual se espera a unanimidade pode ser visto, na perspectiva de Rawls, como o melhor para os interesses de todos, tomados em conjunto, sob o "véu de ignorância" (pois o véu impede que qualquer pessoa saiba quem exatamente ele ou ela será).[g] É preciso enfatizar que a agregação imparcial através do uso do "véu de ignorância" não necessita ser uma busca sem problemas, pois não está claro o que seria escolhido nesse tipo de incerteza planejada. A ausência de uma solução única, escolhida por unanimidade por todas as partes, corresponde à ausência de uma agregação social única dos interesses conflitantes de diferentes

pessoas. Por exemplo, a fórmula distributiva rawlsiana de priorização dos interesses dos mais desfavorecidos tem de competir com a fórmula utilitarista de maximização da soma das utilidades de todos: de fato, John Harsanyi chega a essa solução utilitarista precisamente com base em um uso semelhante da incerteza imaginada sobre quem cada pessoa virá a ser.

Em contrapartida, na formulação de Scanlon, mesmo que sejam os interesses das partes que servem como base para a discussão pública, os argumentos podem vir de qualquer um nessa sociedade ou noutra que proponha fundamentos específicos para pensar que as decisões a serem tomadas podem ou não ser "razoavelmente rejeitadas". Embora as partes envolvidas tenham direito a intervir precisamente porque seus interesses são afetados, os argumentos sobre o que pode ou não ser razoavelmente rejeitado em seu nome contribuem com diferentes perspectivas morais se forem considerados razoáveis, em vez de limitar a atenção às linhas de pensamento das próprias partes envolvidas. Nesse sentido, a abordagem de Scanlon permite um movimento no sentido explorado por Adam Smith em sua ideia do "espectador imparcial" (ver capítulo 8), ainda que a amarração de todos os argumentos permaneça limitada, mesmo na análise de Scanlon, às considerações e interesses das próprias partes afetadas.

Há também uma ampliação inclusiva na abordagem de Scanlon, pois as pessoas cujos interesses são afetados não precisam vir todas apenas de dada sociedade ou nação, ou comunidade política, como na busca da justiça "povo por povo" de Rawls. A formulação de Scanlon permite a ampliação da coletividade de pessoas cujos *interesses* são vistos como relevantes: não precisam ser todos cidadãos de determinado Estado soberano, como no modelo rawlsiano. Da mesma forma, já que a busca é por razões genéricas que as pessoas têm em várias posições, as avaliações da população local não são os únicos pontos de vista que contam. Já comentei, em particular no capítulo 6, a natureza restritiva da abordagem "contratualista" rawlsiana, que restringe a abrangência das perspectivas que podem valer nas deliberações públicas. E, na medida em que o chamado enfoque "contratual" de Scanlon elimina algumas dessas restrições, temos boas razões para confiar mais na formulação de Scanlon do que na de Rawls.

A razão de Scanlon para chamar sua abordagem de "contratual" (o que,

acredito, não ajuda a pôr em evidência suas diferenças com o modelo de pensamento contratualista) é, como ele explica, seu uso da "ideia de uma vontade compartilhada de modificar nossas exigências particulares a fim de encontrar uma base de justificação que os outros também tenham razão para aceitar". Embora isso não pressuponha nenhum contrato, Scanlon não está errado em ver essa ideia como "um elemento central da tradição do contrato social que remonta a Rousseau" (p. 5). Mas, dessa forma geral, essa também é uma ideia básica partilhada por muitas outras tradições, desde a cristã (no capítulo 7, discuti os argumentos de Jesus com o advogado local sobre como discorrer sobre a história do "bom samaritano") até a smithiana e inclusive a utilitarista (particularmente na versão de Mill). A abordagem de Scanlon é muito mais geral do que parece em sua própria tentativa de enquadrá-la estritamente dentro dos limites da "tradição do contrato social".

A PLURALIDADE DA NÃO REJEITABILIDADE

Passo agora a uma questão diferente. É importante ver que a forma de Scanlon identificar os princípios que podem ser vistos como razoáveis não precisa produzir, de maneira alguma, um único conjunto de princípios. Scanlon não diz muito sobre a multiplicidade de princípios concorrentes que podem passar por seu teste de não rejeitabilidade. Se ele tivesse feito isso, então o contraste entre sua chamada "abordagem contratual" e uma abordagem "contratualista" propriamente dita teria se tornado ainda mais transparente. Uma abordagem contratualista — seja a de Hobbes, Rousseau ou Rawls — deve levar a um contrato específico; no caso de Rawls, especifica um único conjunto de "princípios de justiça" sob a "justiça como equidade". Na verdade, é muito importante ver quão crucial é essa singularidade para a base institucional do pensamento rawlsiano, uma vez que é esse único conjunto de exigências que determina, assim como Rawls narra a história, a estrutura institucional básica de uma sociedade. O desdobramento da versão rawlsiana de uma sociedade justa procede desde esse primeiro passo institucional baseado no acordo sobre um único conjunto de princípios, antes de passar a outras características (por exemplo, a operação da "fase legislativa"). Se houvesse princípios concorrentes,

com diferentes exigências institucionais que emergissem todas pluralmente da posição original, então a história rawlsiana não poderia ser contada da forma que ele a conta.

Discuti essa questão, no capítulo 2, com um foco relacionado, mas diferente — a implausibilidade de supor que algum conjunto único de princípios seria escolhido por unanimidade na posição original de Rawls. Se houvesse muitas alternativas disponíveis para serem escolhidas no final do exercício de equidade, então não haveria um único contrato social que pudesse ser identificado e servisse como base para a explicação institucional que Rawls oferece.

Algo bastante importante está envolvido na compreensão da pluralidade de razões robustas e imparciais que podem surgir a partir da análise penetrante. Como foi discutido na Introdução, temos diferentes tipos de razões concorrentes de justiça, e pode ser impossível rejeitar todas com exceção de um só conjunto de princípios complementares que se harmonizam bem e integralmente uns com os outros. Mesmo quando uma pessoa tem uma prioridade claramente favorita, essas prioridades podem variar de pessoa para pessoa, e pode ser difícil para alguém rejeitar razões completa e possivelmente bem defendidas às quais os outros dão prioridade.

Por exemplo, no caso das três crianças disputando uma flauta, que foi discutido na Introdução, pode-se argumentar que todos os três cursos alternativos de ação têm argumentos justificativos que não podem ser razoavelmente rejeitados, mesmo depois de muita deliberação e crítica. Os argumentos justificativos em que as reivindicações das três crianças foram respectivamente baseadas podem todos assumir formas "imparciais", embora difiram no foco dos fundamentos impessoais sobre os quais as três defesas foram construídas. Uma reivindicação foi baseada na importância da realização e da felicidade, outra, na importância da equidade econômica, e a terceira, no reconhecimento do direito a beneficiar-se dos frutos de seu próprio trabalho. Naturalmente podemos tomar um partido ou outro ao considerarmos esses fundamentos concorrentes, mas seria muito difícil afirmar que todos eles, exceto um, devem ser rejeitados por *não* serem "imparciais". Na verdade, mesmo juízes inteiramente imparciais, que não são movidos por interesse no próprio benefício ou por alguma excentricidade pessoal, podem ver a força de várias razões

díspares de justiça num caso como esse, e podem muito bem terminar discordando entre si sobre qual decisão deva ser tomada, uma vez que todos os argumentos concorrentes pretendem oferecer uma sustentação imparcial.

OS BENEFÍCIOS MÚTUOS DA COOPERAÇÃO

Não é difícil ver por que a abordagem contratualista atrai alguns supostos "realistas" que querem que o comportamento decente surja de alguma consideração última relacionada à vantagem pessoal. O desejo de Rawls de ver "a sociedade como um sistema justo de cooperação"[h] se encaixa bem nessa perspectiva geral. Como Rawls diz, a ideia da cooperação "inclui a ideia de vantagem racional ou o bem de cada participante" e "a ideia de vantagem racional especifica o que é que as pessoas envolvidas na cooperação estão buscando promover desde o ponto de vista de seu próprio bem". Existe algo em comum aqui com a perspectiva do autointeresse da teoria da escolha racional, exceto que se usa nas condições da posição original, com um véu de ignorância sobre as identidades pessoais. Além disso, todas as pessoas envolvidas reconhecem claramente que não podem conseguir o que desejam sem a cooperação dos outros. Assim, o comportamento cooperativo é escolhido como uma norma de grupo para o benefício de todos, e envolve a escolha conjunta dos "termos que cada participante pode razoavelmente aceitar e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros os aceitem da mesma forma".[3]

Isso pode muito bem ser a moralidade social, mas é em última análise uma moralidade social *prudencial*. Já que a ideia de uma cooperação mutuamente benéfica é tão central para a concepção da posição original rawlsiana, e já que a invocação da ideia fundamental da equidade é feita principalmente através do dispositivo da posição original, a abordagem rawlsiana da "justiça como equidade" tem uma fundamentação essencialmente baseada na vantagem.

A perspectiva baseada na vantagem é realmente importante para as regras sociais e o comportamento, uma vez que existem muitas situações em que os interesses comuns de um grupo de pessoas são muito mais bem servidos quando todos seguem regras de comportamento que impedem cada pessoa de tentar ganhar um pouco mais ao custo de tornar as coisas piores para os outros. O

mundo real está cheio de muitos problemas desse tipo, variando desde a sustentabilidade ambiental e a preservação dos recursos naturais compartilhados (os bens comuns) até a ética do trabalho nos processos de produção e no senso cívico na vida urbana.[4]

Ao lidar com essas situações, há duas grandes maneiras de gerar benefícios mútuos através da cooperação: contratos acordados cujo cumprimento pode ser impelido, e normas sociais que podem funcionar voluntariamente nesse sentido. Embora ambos os percursos tenham sido discutidos de uma ou outra forma na literatura contratualista da filosofia política que remonta pelo menos a Hobbes, a posição principal corresponde à rota do contrato cujo cumprimento pode ser exigido. Em contrapartida, o percurso da evolução das normas sociais é um tema intensamente explorado na literatura sociológica e antropológica. As vantagens do comportamento cooperativo e a reivindicação desse comportamento através da autolimitação dos membros do grupo têm sido investigadas de forma bastante esclarecedora por analistas sociais visionários, como Elinor Ostrom, para discutir o surgimento e a sobrevivência da ação coletiva por meio de normas sociais de comportamento.[5]

O ARGUMENTO CONTRATUALISTA E SEU ALCANCE

Resta pouca dúvida de que o argumento prudencial — com base última no benefício mútuo —, a favor da cooperação social e, através desta, da moralidade social e política, tem ampla relevância para a compreensão das sociedades e de seus sucessos e fracassos. A linha contratualista de argumentação tem feito muito para explicar e desenvolver a perspectiva da cooperação social através de desvios éticos, bem como de arranjos institucionais. A filosofia política e a antropologia explicativa foram bastante reforçadas pelo discernimento gerado pelo argumento contratualista.

Nas mãos de Rawls, e nas de Kant antes dele, essa perspectiva também foi muito enriquecida a partir da análise mais primitiva — mas esclarecedora — da cooperação social apresentada originalmente por Thomas Hobbes com relação a um argumento diretamente prudencial. Com efeito, o uso rawlsiano da perspectiva do "benefício mútuo" tem várias características de grande

importância, particularmente para o emprego do raciocínio imparcial, apesar do fato de que a força motriz da "cooperação para o benefício mútuo" só pode ser, em última instância, prudencial, de uma forma ou outra.

Em primeiro lugar, embora a ideia de contrato seja utilizada por Rawls para determinar a natureza das instituições sociais e das correspondentes exigências de comportamento, sua análise não se baseia tanto na aplicação coercitiva do acordo (como em muitas teorias contratualistas) quanto na vontade das pessoas de acatarem o modo como elas, por assim dizer, "acordaram" em se comportar. Essa maneira de ver o problema tendeu a distanciar Rawls da necessidade da aplicação punitiva, que pode ser inteiramente evitada, pelo menos em teoria. As normas de comportamento assumem então uma forma de reconstrução pós-contratual, que também foi discutida acima, especialmente nos capítulos 2 e 3. A demonstração da vantagem mútua como prelúdio ao contrato na posição original produz o contrato, e isso por sua vez — pelo menos a imaginação disso (já que é um contrato meramente hipotético) — molda o comportamento dos seres humanos nas sociedades com instituições justas estabelecidas através dos princípios incorporados no contrato.[i]

Em segundo lugar, outra característica que leva a análise rawlsiana muito além dos argumentos usuais a favor do comportamento decente em prol do benefício mútuo é a forma pela qual Rawls garante que na posição original ninguém pode discutir ou negociar a partir do conhecimento de sua posição real na sociedade, mas tem de fazê-lo por trás do véu de ignorância. Isso desloca o exercício da busca de alguém pela vantagem real para si mesmo para a promoção da vantagem para a comunidade como um todo, sem saber qual seria a própria vantagem pessoal nesse quadro geral. Certamente existe suficiente imparcialidade a esse respeito no relato rawlsiano; ainda assim, o vínculo com a justificação da cooperação orientada para a vantagem, nesse caso de forma imparcial (graças ao véu de ignorância), não é transcendido através dessa extensão.

Através da análise rawlsiana da "justiça como equidade", o argumento contratualista desenvolve um alcance que o leva muito além do antigo território da literatura contratualista. Contudo, o foco na vantagem individual em geral, e na vantagem mútua em particular, é central também para a linha argumentativa

rawlsiana (ainda que de forma sofisticada), em comum com toda a abordagem contratualista. Apesar do que é conseguido pelo argumento contratualista nessa forma ampliada, uma pergunta que aguarda exame é saber se a busca da vantagem, de forma direta ou indireta, fornece a única base sólida para o comportamento razoável na sociedade. Uma pergunta relacionada é se o benefício mútuo e a reciprocidade devem ser os fundamentos de toda razoabilidade política.

O PODER E SUAS OBRIGAÇÕES

Em contraste, permitam-me considerar outra linha de raciocínio que assume a forma geral de argumentar que, se alguém tem o poder de fazer uma mudança que considera que reduzirá a injustiça no mundo, então há um forte argumento social para simplesmente fazê-la (sem que seu argumento para promover a ação precise invocar os benefícios de uma cooperação ideal). No plano básico da justificação motivacional, essa obrigação do poder efetivo contrasta com a obrigação mútua de cooperação.

A perspectiva das obrigações do poder foi apresentada com grande força por Gautama Buda no *Sutta-Nipata*.[6] Buda diz lá que temos responsabilidade em relação aos animais precisamente por causa da assimetria entre nós, não por causa de qualquer simetria que nos leve à necessidade de cooperar. Ele argumenta, ao contrário, que por sermos muito mais poderosos que as outras espécies, temos uma responsabilidade em relação a elas que se conecta exatamente com essa assimetria de poder.

Buda passa a ilustrar a questão através de uma analogia com a responsabilidade da mãe com o filho, não porque ela deu à luz a criança (essa conexão não é invocada nesse argumento em particular; há espaço para ela em outro lugar), mas porque a mãe pode fazer coisas para influir na vida de seu filho que ele mesmo não pode fazer. A razão para a mãe ajudar a criança, nessa linha de pensamento, não é guiada pelas recompensas da cooperação, mas precisamente pelo reconhecimento de que ela pode, de forma assimétrica, fazer coisas pela criança que farão uma enorme diferença para sua vida e que a própria criança não pode fazer. A mãe não precisa buscar nenhum benefício mútuo —

real ou imaginário —, nem procurar qualquer contrato "hipotético" para compreender sua obrigação com a criança. Esse é o ponto central assinalado por Buda.

A justificação aqui assume a seguinte forma argumentativa: se alguma ação que pode ser livremente empreendida está ao alcance de uma pessoa (o que a torna factível), e se essa pessoa avalia que empreender a ação vai criar uma situação mais justa do mundo (o que a torna reforçadora da justiça), então esse é um argumento suficiente para que a pessoa considere seriamente o que deve fazer tendo em conta esse reconhecimento. É evidente que há muitas ações que individualmente satisfazem essas duas condições, mas que uma pessoa não é capaz de realizar. O argumento aqui, portanto, não consiste em exigir o estrito cumprimento integral quando as duas condições estiverem satisfeitas, mas em reconhecer a obrigação de considerar a ação. Embora seja possível apresentar um argumento contratualista na forma ampliada — levando em conta sua engenhosidade — para alegar que a mãe deve ajudar o filho, seria muito mais ágil chegar a essa conclusão partindo da obrigação que o poder pode diretamente produzir.

O essencial aqui é reconhecer a existência de diferentes abordagens da busca do comportamento razoável, e nem todas elas precisam depender necessariamente do argumento sobre a cooperação mutuamente benéfica baseada na vantagem. A busca de benefícios mútuos, na forma hobbesiana direta ou na forma rawlsiana anônima, tem enorme relevância social, mas não é a única espécie de argumento relevante para a discussão do que poderia ser considerado um comportamento razoável.

Termino essa discussão sobre a pluralidade de razões imparciais fazendo uma observação final. A compreensão das obrigações relacionadas ao que hoje se denomina o enfoque dos direitos humanos, mas que foi utilizado, por um longo tempo, sob diferentes denominações (remontando pelo menos a Tom Paine e Mary Wollstonecraft no século XVIII), sempre teve um forte componente de argumentação social relacionada com a responsabilidade do poder efetivo, como será discutido no capítulo 17.[7] Os argumentos que não se baseiam na perspectiva do benefício mútuo, mas se concentram nas obrigações unilaterais devidas à assimetria de poder não são apenas utilizados hoje, de forma ampla, no ativismo

pelos direitos humanos, como também podem ser vistos nos esforços iniciais para reconhecer as implicações da valorização das liberdades — e os correspondentes direitos humanos — de todos. Por exemplo, tanto os escritos de Tom Paine como os de Mary Wollstonecraft escritos sobre o que ela chamava de "defesa" dos direitos das mulheres e dos homens exploraram bastante esse tipo de motivação, derivada do argumento sobre a obrigação do poder efetivo de ajudar na promoção das liberdades de todos. Essa linha de pensamento recebe, naturalmente, um forte apoio, como mencionado acima, da análise de Adam Smith sobre as "razões morais", incluindo a invocação do dispositivo do espectador imparcial para esclarecer as pessoas sobre as considerações e obrigações morais.

O benefício mútuo, baseado na simetria e reciprocidade, não é o único fundamento para pensar no comportamento razoável em relação aos outros. O poder efetivo e as obrigações que surgem dele de maneira unilateral também podem ser uma base importante para o raciocínio imparcial, que vai muito além da motivação pelos benefícios mútuos.

---

a. Paulo teria de atentamente levar em conta, entre outras considerações, o fato de um exercício prático de amor-próprio poder afetar adversamente suas relações com os outros, o que poderia ser uma perda mesmo para as razões autointeressadas.

b. O termo "racional" permite uma distinção adicional que foi esclarecedoramente exposta por Thomas Scanlon: entre (1) o que uma pessoa tem mais razão para fazer e (2) o que uma pessoa deve fazer para evitar de ser irracional (ver Scanlon, *What we owe to each other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 25-30)). Maria e Paulo poderiam ser vistos como racionais em ambos os sentidos. Resta, no entanto, a questão sobre a sustentabilidade das razões invocadas, que é central para a ideia da racionalidade tal como vista neste trabalho (ver capítulo 8), e é mais amplamente discutida em meu livro *Rationality and freedom* (2002).

c. No entanto, ao ilustrar a "distinção familiar entre razoabilidade e racionalidade", Thomas Scanlon dá um exemplo que parece ir na direção contrária (*What we owe to each other*, pp. 192-3). Alguém, Scanlon assinala, pode encontrar uma possível objeção à afirmação de que o comportamento de uma pessoa poderosa é completamente "razoável", e ainda assim decidir que seria "irracional" expressar essa acusação por causa da provável raiva dessa pessoa: assim, uma declaração razoável não necessita, racionalmente, ser expressa em algumas circunstâncias. Há, parece-me, duas questões distintas colocadas em conjunto aqui. Primeira: as respectivas exigências de racionalidade e razoabilidade são diferentes e não necessitam

coincidir (e eu tenderia a alegar, em geral, que normalmente seria razoável exigir algo *mais* do que a mera racionalidade). Segunda: a racionalidade de uma compreensão ou decisão tem de ser distinguida da racionalidade da expressão pública dessa compreensão ou decisão. A distinção entre "uma boa declaração" e "uma boa declaração a fazer" muitas vezes pode ser bastante vital na disciplina dupla do pensamento e da comunicação. Tentei analisar a distinção em meu ensaio "Description as choice", in *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

d. A própria formulação de Rawls parece concentrar-se num diálogo aberto, não com todos, mas apenas com "as pessoas razoáveis". Examinei no capítulo 5 a distinção entre essa abordagem com alguns elementos normativos claramente formulados (refletidos no diagnóstico de "pessoas razoáveis" e no que elas considerariam como "razoável") e a visão mais completamente processual de Habermas. Argumentei que a distinção pode não ser tão acentuada como poderia parecer à primeira vista.

e. É possível definir de diferentes maneiras o alcance de "uma estrutura aberta e livre de argumentação pública", e as diferenças de formulação podem ser muito significativas para perceber as distinções precisas, e às vezes sutis, entre o uso desse enfoque por Rawls e seu uso por outros, incluindo Kant e Habermas. Contudo, não aprofundarei aqui essas questões de diferenciação, uma vez que não são centrais para a abordagem deste livro.

f. William Shakespeare, *King John* II. 1. 593-6. [Bem, enquanto eu for um mendigo, ralharei/ E direi que não existe outro pecado senão o de ser rico;/ E, quando eu for rico, minha virtude então será/ Dizer que o único vício é a mendicância. (N. T.)]

g. Ver John Harsanyi, "Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility", *Journal of Political Economy*, 63, 1955. Há outras propostas de solução; por exemplo, a maximização da soma total de utilidades ajustada pela equidade, apresentada por James Mirrlees ("An exploration of the theory of optimal income taxation", *Review of Economic Studies*, 38, 1971). Ver também John Broome, *Weighing lives* (Oxford: Clarendon Press, 2004). Não vou aprofundar nessa questão aqui, mas tratei disso em meus trabalhos *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; Amsterdam: North-Holland, 1979), *On economic inequality* (Oxford: Clarendon Press, I973; ed. ampl., com James E. Foster, 1997) e "Social choice theory", in Kenneth Arrow e Michael Intriligator (orgs.), *Handbook of mathematical economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

h. Significativamente, esse é o título da segunda seção da parte I de *Justice as fairness: a restatement*, de Rawls (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 5-8).

i. A explicação política de Rawls segue uma orientação um tanto diferente da explicação sociológica da evolução gradual das normas sociais desenvolvidas por Elinor Ostrom e outros, embora existam semelhanças nas implicações comportamentais das duas linhas de argumentação. No caso de Rawls, o que começa com o reconhecimento da possibilidade de contratos mutuamente vantajosos produz por sua vez uma influência restritiva sobre o comportamento real na sociedade, sobre a base da moralidade política de um acordo em um contrato social.

10. Realizações, consequências e agência

Na Introdução foi discutida uma conversa interessante que ocorre no antigo épico sânscrito *Mahabharata*. O diálogo entre Arjuna, o grande guerreiro e herói do épico, e Krishna, seu amigo e conselheiro, na véspera da grande batalha de Kurukshetra, um lugar não muito longe da cidade de Delhi. A conversa trata dos direitos dos seres humanos em geral e, em particular, de Arjuna, e os interlocutores trazem perspectivas radicalmente diferentes para o debate. Começo este capítulo com um exame mais aprofundado das questões envolvidas na discussão entre Arjuna e Krishna.

A batalha de Kurukshetra é travada entre os Pandavas, a virtuosa família real encabeçada por Yudhisthira (irmão mais velho de Arjuna e herdeiro legítimo do trono), e os Kauravas, seus primos, que usurpam injustamente o reino. A maioria das famílias reais em diferentes reinos do norte, oeste e leste da Índia juntou-se a um ou outro lado nessa batalha épica, e os dois exércitos em confronto incluíram uma proporção considerável dos homens sãos do país. Arjuna é o grande e invencível guerreiro do lado justo, os Pandavas. Krishna é o cocheiro de Arjuna, mas também é considerado uma encarnação humana de Deus.

A força do debate entre Arjuna e Krishna enriquece a história do épico, mas, ao longo dos séculos, gerou também muita discussão moral e política. A parte do épico em que se insere a conversa se denomina *Bhagavadgita*, ou *Gita* abreviadamente, e atrai uma extraordinária atenção religiosa e filosófica, além de cativar os leitores comuns pela natureza apaixonante do próprio argumento.

Krishna e Arjuna contemplam os exércitos dos dois lados e refletem sobre a gigantesca batalha que está prestes a começar. Arjuna então exprime suas

dúvidas profundas sobre se o combate é a coisa certa para ele fazer. Não duvida que a sua é a causa certa, e que se trata de uma guerra justa, e também que seu lado vai certamente ganhar a batalha, levando em conta sua força (e não menos as notáveis habilidades do próprio Arjuna como guerreiro e extraordinário general). Mas não haveria tantas mortes na batalha, Arjuna comenta. Ele também está preocupado com o fato de que terá de matar muita gente, e de que a maioria das pessoas que lutarão e poderão ser mortas não terão feito nada particularmente condenável, salvo apoiar (muitas vezes por lealdades de parentesco ou outros vínculos) a um lado ou outro. Se parte da ansiedade de Arjuna vem da tragédia que está prestes a dominar grande parte da terra, que pode ser avaliada como um desastre sem levar em conta seu papel pessoal na iminente carnificina, outra parte vem certamente de sua própria responsabilidade pela matança que ele levará a cabo, incluindo a morte de pessoas mais próximas a ele, por muitas das quais ele tem afeto. Há, assim, tanto características posicionais como transposicionais no argumento de Arjuna para não querer lutar.[a]

Arjuna diz a Krishna que de fato ele não deve lutar e matar, e que eles devem talvez simplesmente deixar que os injustos Kauravas governem o reino que usurpam, pois esse talvez seja o menor dos dois males. Krishna se opõe e sua resposta, que se concentra na prioridade do cumprimento do dever independentemente das consequências, foi invocada repetidas vezes nas discussões sobre religião e filosofia moral na Índia. Na verdade, com a transformação gradual de Krishna de nobre mas comprometido protetor dos Pandavas em encarnação de Deus, o *Gita* também se tornou um documento de grande importância teológica.

Krishna sustenta que Arjuna deve cumprir seu dever, aconteça o que acontecer, e nesse caso ele tem o dever de lutar, não importando os resultados. A causa é justa, e, como guerreiro e general de quem depende seu exército, ele não pode eludir suas obrigações. A elevada deontologia de Krishna, incluindo seu argumento centrado no dever e independente das consequências, influenciou profundamente os debates morais nos milênios seguintes. Suponho que seja um tributo ao poder da teoria pura o fato de até mesmo o grande apóstolo da não violência, Mohandas Gandhi, ter se sentido profundamente inspirado pelas

palavras de Krishna sobre o cumprimento do dever independentemente das consequências (e Gandhi citou Krishna no *Gita* com bastante frequência), embora o dever de Arjuna nesse caso fosse lutar uma guerra violenta e não renunciar a matar os outros, uma causa com a qual não imaginaríamos que Gandhi simpatizasse.

A posição moral de Krishna também tem recebido um apoio eloquente por parte de muitos comentadores filosóficos e literários em todo o mundo, e admiração pelo *Gita* e pelos argumentos de Krishna em particular é um fenômeno duradouro em setores da cultura intelectual europeia.[b] Christopher Isherwood traduziu o *Bhagavadgita* para o inglês,[1] e T. S. Eliot explicava o argumento de raciocínio de Krishna e sintetizava poeticamente sua mensagem principal na forma de advertência: "E não pensem no fruto da ação./ Sigam em frente. Não viajem bem,/ Mas sigam em frente, viajantes".[2]

OS ARGUMENTOS DE ARJUNA

O debate continua com argumentos de ambos os lados, o que pode ser visto como um debate clássico entre uma deontologia independente das consequências e uma avaliação sensível às consequências. No final, Arjuna admite sua derrota, mas não antes de Krishna apoiar a força intelectual de seu argumento com alguma manifestação sobrenatural de sua divindade.

Mas Arjuna estava realmente equivocado? Por que devemos querer apenas "seguir em frente" e não "viajar bem" também? Pode a crença no dever — independente das consequências — de lutar por uma causa justa convincente predominar sobre suas razões para não querer matar pessoas, incluindo aqueles pelos quais tem carinho? O importante aqui não é tanto sustentar que Arjuna estaria inegavelmente certo em recusar-se a lutar (havia muitos argumentos contra a retirada de Arjuna da batalha, além dos propostos por Krishna), mas que há muito a ponderar e que a perspectiva centrada na humana proposta por Arjuna não é descartável pela mera invocação de algum aparente dever de lutar, independentemente das consequências.

Na verdade, essa é uma dicotomia com duas posições substanciais, cada uma das quais podendo ser defendida de diferentes formas. A batalha de Kurukshetra

mudou a vida das pessoas no país, como vemos no próprio épico, e as decisões sobre o que deve ser feito exigem uma ampla avaliação crítica e não uma simples resposta baseada na rejeição de todas as outras considerações, exceto a identificação do suposto dever de Arjuna de lutar a qualquer preço, à qual se chega através de um enfoque que ignora as consequências. Mesmo que, como um documento religioso, o *Gita* costume ser interpretado como firmemente favorável a Krishna, o épico *Mahabharata*, no qual a conversa ocorre como parte de uma história muito maior, dá a ambos os lados amplo espaço para desenvolverem seus respectivos argumentos. De fato, o épico *Mahabharata* termina como uma tragédia, com um lamento sobre a morte e a carnificina, e com angústia e dor que acompanham a vitória e o triunfo da "justa" causa. É difícil não ver nisso uma certa defesa das profundas dúvidas de Arjuna.

J. Robert Oppenheimer, que liderou a equipe americana que desenvolveu a bomba atômica durante a Segunda Guerra Mundial, citava comovido as palavras de Krishna no *Gita* ("Eu me tornei a morte, o destruidor de mundos"), ao assistir, em 16 de julho de 1945, à força assombrosa da primeira explosão nuclear causada pelo homem.[3] Assim como o conselho que Arjuna, o "guerreiro", havia recebido de Krishna sobre o seu dever de lutar por uma causa justa, Oppenheimer, o "físico", encontrou justificação, naquela época, em seu compromisso técnico de desenvolver uma bomba para o que era claramente o lado justo. Mais tarde, ao questionar de maneira profunda sua própria contribuição para o desenvolvimento da bomba, Oppenheimer reconsideraria retrospectivamente a situação: "Quando vemos algo que é tecnicamente fácil, seguimos adiante e o fazemos, e argumentamos sobre o que fazer a respeito disso somente depois de termos obtido êxito técnico".[c] Apesar dessa compulsão de "seguir em frente", havia razão suficiente para Oppenheimer também refletir sobre questões de Arjuna (e não apenas ficar fascinado pelas palavras de Krishna): como o bem pode resultar da matança de tanta gente? E por que eu deveria apenas cumprir meu dever como físico, ignorando todos os outros resultados, incluindo as misérias e mortes que se seguiriam de minhas próprias ações?[d]

Ao avançarmos daqui para a relevância de tudo isso para a compreensão das exigências da justiça, é útil distinguir entre três elementos muito diferentes,

embora interligados, no argumento de Arjuna. Eles são muitas vezes mesclados na vasta literatura gerada pelo *Gita*, mas são pontos distintos, e cada um dos quais exige atenção separadamente.

Primeiro, para o argumento de Arjuna, é central sua crença geral de que o que acontece com o mundo deve importar e ser significativo para nosso pensamento moral e político. Não podemos fechar os olhos para o que de fato acontece, e aferrar-nos a uma *niti* independente das consequências, ignorando completamente o estado de coisas que surgirá. Essa parte da alegação de Arjuna, que pode ser chamada de "a relevância do mundo real", é complementada pela identificação de uma parte específica do mundo real que o envolve: a vida e a morte das pessoas envolvidas. Há aqui um argumento geral sobre a importância de nossas vidas, não importando o quanto nossa atenção possa ser desviada para outros tipos de defesa, baseados, por exemplo, nas restrições à conduta correta ou na promoção da glória de uma dinastia ou de um reino (ou, como poderia ter surgido na Europa durante a sangrenta Primeira Guerra Mundial, a vitória da "nação").

Com relação à distinção clássica entre *nyaya* e *niti*, discutida na Introdução, os argumentos de Arjuna definitivamente se inclinam para o lado de *nyaya*, em vez da mera *niti* de lutar uma guerra justa, dando prioridade a seu dever como líder militar. O que temos chamado de "realização social" é extremamente importante nesse argumento.[e] E, dentro desse quadro geral, um argumento em particular, amplamente presente no raciocínio de Arjuna, consiste em que não podemos ignorar o que acontece com as vidas humanas, especialmente em uma avaliação ética e política desse tipo. Chamarei essa parte da compreensão de Arjuna de "a importância da vida humana".

O segundo ponto diz respeito à responsabilidade pessoal. Arjuna argumenta que uma pessoa cujas decisões produzem graves consequências deve assumir a responsabilidade pessoal pelos resultados de suas próprias escolhas. A questão da responsabilidade é fundamental para o debate entre Arjuna e Krishna, embora os dois apresentem interpretações bastante diferentes de como as responsabilidades de Arjuna devem ser vistas. Arjuna argumenta que os resultados das próprias escolhas e ações devem contar para decidir o que se deve fazer, enquanto Krishna insiste que é preciso cumprir o dever, não importando o que aconteça, e que a

natureza do dever pode ser determinada, como no presente caso, sem termos de examinar as consequências das ações escolhidas.

Há uma extensa literatura em filosofia política e moral sobre as respectivas alegações da avaliação consequencialista e do raciocínio baseado no dever, e esse é certamente um ponto de diferença entre a deontologia extrema de Krishna e o raciocínio consequencialista de Arjuna. Um ponto a salientar aqui, que às vezes é esquecido, é que Arjuna não está negando que a ideia da responsabilidade pessoal seja importante: ele não está preocupado apenas com as boas consequências, mas também com quem faz o que e, em particular, o que ele mesmo terá de fazer, o que, nesse caso, envolve matar pessoas. Assim, a própria agência e suas responsabilidades decorrentes são decisivas para o argumento de Arjuna, além da preocupação que ele tem com o significado da vida humana. É importante observar que Arjuna não está defendendo um tipo de consequencialismo independente do agente.

Terceiro, Arjuna também identifica as pessoas que seriam mortas, e ele está particularmente incomodado por ter de matar pessoas pelas quais tem carinho, inclusive seus próprios parentes. Apesar de que matar, em geral, o incomoda muito, especialmente dada a dimensão daquela guerra, ele ainda distingue a característica de ter de matar pessoas que são particularmente importantes para ele de uma ou outra forma. Subjacente a essa preocupação, está a inclinação de Arjuna a levar em conta as relações pessoais com outros envolvidos em um ato concreto. Essa é uma preocupação nitidamente posicional, e pertence em sentido amplo ao tipo de ideia que faz uma pessoa reconhecer uma responsabilidade especial em relação aos outros, como seus próprios filhos ou crianças que eduque. (Esta questão foi analisada no capítulo 7.) As obrigações relacionais ligadas aos laços familiares e afetos pessoais, bem como as considerações relacionadas à agência, podem ser legitimamente excluídas em alguns contextos éticos, por exemplo, na formulação de políticas sociais por funcionários públicos, mas exigem acomodação dentro do âmbito mais amplo da filosofia moral e política, incluindo a teoria da justiça, quando as responsabilidades pessoais forem consideradas e encontrarem seu devido lugar.

Arjuna naturalmente não é retratado no épico como um filósofo, e seria errado esperar qualquer tipo de defesa elaborada de suas preocupações

específicas no argumento que ele apresenta no *Gita*. O que surpreende, contudo, é a forma como todas essas preocupações são articuladas na conclusão de Arjuna ao defender sua visão de que poderia ser certo abandonar a batalha. Ao buscar o conteúdo de *nyaya* nesse caso, esses três pontos, além das simpatias humanas básicas de Arjuna, têm clara relevância.

RESULTADOS ABRANGENTES E DE CULMINAÇÃO

Uma vez que os argumentos baseados em consequências são frequentemente considerados como interessados nos resultados (e, em alguns casos, interpretados como interessados *somente* nos resultados), para compreender os argumentos de Arjuna seria útil examinar a noção de "resultado" de forma mais próxima e crítica do que ela é geralmente tratada. Um resultado significa o estado de coisas consequente de qualquer variável relativa à decisão em questão, assim como uma ação, uma regra ou uma disposição. Mesmo que a possibilidade de descrever qualquer estado de coisas "em sua totalidade" não seja credível (podemos sempre acrescentar mais alguns detalhes, se necessário, por meio de uma lupa focada sobre eventos e ações), a ideia básica de um estado de coisas pode ser informativamente rica por permitir que atentemos para todas as características que consideramos importantes.

Não há nenhuma razão especial para insistir na versão empobrecida de um estado de coisas em avaliação. Em particular, o estado de coisas, ou o resultado no contexto da escolha sob exame, pode incorporar os *processos* de escolha, e não apenas o resultado final estritamente definido. O conteúdo dos resultados também pode ser visto como incluindo todas as informações concernentes à agência que possam ser relevantes, como também todas as relações pessoais e impessoais que possam ser importantes para o problema de decisão em questão.

Em minhas obras anteriores sobre a teoria da decisão e da escolha racional, defendi a importância de prestar especial atenção aos "resultados abrangentes", que incluem as ações realizadas, as agências envolvidas, os processos utilizados etc., *junto com* os resultados simples separados de processos, agências e relações — o que tenho chamado de "resultados de culminação".[f] Essa distinção pode ser fundamental para alguns problemas na economia, na política, na sociologia e na

teoria geral das decisões racionais e dos jogos.[g] Acontece que a distinção também é crucial para avaliar o alcance do raciocínio baseado em consequências, visto que uma consequência é mais do que um mero efeito. A valoração dos resultados abrangentes pode ser uma parte integrante da avaliação de estados de coisas e, portanto, um elemento fundamental da avaliação consequencialista.

De que modo essa distinção é relevante para a compreensão dos argumentos de Arjuna? Nas discussões filosóficas sobre o conteúdo do *Gita*, como mencionei acima, é comum ver Krishna como o deontologista máximo, concentrando-se rigorosamente no dever, e Arjuna como o consequencialista típico, baseando a avaliação das ações inteiramente na bondade (ou maldade) das consequências delas decorrentes. Na verdade, essas duas interpretações são significativamente enganosas. Não há nada que impeça uma abordagem deontológica geral de se interessar, de forma considerável, pelas consequências, mesmo que essa abordagem parta da importância dos deveres identificados de forma independente. Assim, seria um erro considerar a moralidade um tanto raquítica de Krishna como uma deontologia arquetípica. Nós não podemos, por exemplo, compreender a deontologia de Immanuel Kant a partir do extremismo de Krishna.[h] A deontologia de Krishna assume uma forma singularmente purista, que excede a importância do raciocínio baseado no dever e nega a relevância de qualquer outra consideração, particularmente qualquer consideração consequencialista, na determinação do dever de realizar ou não uma ação.

Da mesma forma, Arjuna não é o típico consequencialista prático, que insiste em ignorar tudo o que não seja algum resultado de culminação, que é precisamente como se define a versão tipicamente estreita do consequencialismo. Ao contrário, o raciocínio moral e político de Arjuna está profundamente interessado nos resultados em sua forma abrangente. A ideia de realizações sociais, como explicada anteriormente, exige que os resultados sejam vistos nesses termos mais amplos, levando em conta as ações, as relações e as agências envolvidas. Já foi discutido como Arjuna dá um lugar de destaque a sua ideia de dever, tendo em conta sua responsabilidade pela própria agência, e também reconhece sua relação especial com muitas das potenciais vítimas da guerra (além de seu sofrimento diante da perspectiva da morte em massa e da deliberada matança). Isso é certamente muito mais amplo do que o

consequencialismo baseado nos resultados de culminação.

A abordagem apresentada neste livro implica, em parte, que uma compreensão abrangente dos estados de coisas pode ser integrada a uma avaliação global das realizações sociais. Embora as consequências — e até os resultados de culminação — sejam levados a sério, entre outras considerações, aqui não se defende a versão padrão do consequencialismo assim como surgiu depois de dois séculos de reflexão orientada pela escola utilitarista. No entanto, é útil perguntar em que sentido, se for o caso, a posição de Arjuna é consequencialista, mesmo que não seja arquetípica.

CONSEQUÊNCIAS E REALIZAÇÕES

Não é fácil identificar uma definição de consequencialismo que satisfaça todos aqueles que têm invocado a ideia, para defendê-la ou criticá-la. Por acaso, o termo "consequencialismo" foi criado pelos inimigos e não pelos defensores da avaliação consequencialista. O consequencialismo tem sido invocado principalmente para ser refutado, muitas vezes com pitorescos contraexemplos que acrescentaram uma boa dose de temperos — e algum divertimento intelectual — à filosofia moral. Admitir que se é consequencialista é quase como apresentar-se dizendo "Eu sou um negro de Londres" (ou um "coitado" ou um "joão-ninguém" de qualquer outro lugar). Na verdade, o termo "consequencialismo" é suficientemente desagradável para ser legado a quem quer que queira levá-lo embora.[i]

No entanto, é importante notar que o raciocínio sensível às consequências é necessário para uma compreensão adequadamente ampla da ideia de responsabilidade. Isso tem de ser parte da disciplina da escolha responsável, baseada na avaliação dos estados de coisas feita por quem escolhe, incluindo a consideração de todas as consequências relevantes à luz das escolhas feitas e os resultados abrangentes associados ao que acontece como resultado.[4] Essa questão substantiva não está, é claro, diretamente relacionada com o uso do termo "consequencialismo". Se as ideias de responsabilidade e de realizações sociais, como exploradas aqui, devem ser colocadas em uma cesta suficientemente larga chamada "consequencialismo" não é uma questão de muito interesse substancial

(da mesma forma que tais ideias são substancialmente interessantes).[j]

É verdade que a importância da responsabilidade pessoal nem sempre tem sido devidamente reconhecida dentro da chamada ética consequencialista. As versões padrão da ética utilitarista foram muito pobres a esse respeito, especialmente ao ignorar todas as outras consequências, salvo as utilidades, mesmo quando elas são parte integrante do estado de coisas (por exemplo, as ações de agentes específicos que de fato ocorreram). Isso resultou do programa utilitarista de combinar o consequencialismo com exigências adicionais, nomeadamente o "welfarismo", que insiste que os estados de coisas devem ser julgados exclusivamente pelas informações da utilidade (como felicidade ou satisfação dos desejos) relacionada a eles — não importando quais possam ser as outras características dos estados de coisas consequentes, como a execução de ações específicas, por mais desagradáveis que sejam, ou a violação das liberdades alheias, por mais pessoais que sejam.[k]

REALIZAÇÕES E AGÊNCIAS

Aqui termina minha discussão do consequencialismo. As questões substanciais naturalmente permanecem, e ainda as enfrentarei inúmeras vezes no resto do livro. Mas quero fazer dois comentários antes de fechar este capítulo. Tenho enfatizado a importância de reconhecer que a perspectiva das realizações sociais é muito mais abrangente do que a estreita caracterização dos estados de coisas como resultados de culminação. Uma pessoa não só tem uma boa razão para observar as consequências que se seguiriam de uma escolha particular, mas também para adotar uma visão suficientemente ampla das realizações resultantes, incluindo a natureza das agências envolvidas, dos processos utilizados e das relações entre as pessoas. Alguns dos dilemas deontológicos que são apresentados, com evidente relevância, para desacreditar o raciocínio estritamente consequencialista, não precisam surgir, pelo menos naquelas formas, para lidar com a escolha responsável baseada na avaliação das realizações sociais que seguiriam uma escolha ou outra.

Dada a importância dos estados de coisas nas realizações sociais, uma questão que poderia ocorrer a muitos críticos do raciocínio consequencialista é esta: se

quisermos levar em conta a agência, os processos e as relações pessoais, há esperança real de obtermos um sistema *coerente* de avaliação das realizações sociais no qual as decisões arrazoadas e responsáveis possam ser baseadas? Tendo em conta as exigências de consistência, como é possível que duas pessoas avaliem o mesmo estado de coisas de forma diferente, dependendo de suas respectivas ações e responsabilidades? O problema percebido aqui surge claramente da tentação de considerar a avaliação das realizações sociais em termos estritamente impessoais. A insistência de que você e eu, se seguirmos o mesmo sistema ético, temos de avaliar um resultado abrangente exatamente da mesma maneira corresponde às exigências da ética utilitarista, que é obviamente um caso clássico de raciocínio consequencialista, mas altamente restritivo quanto à informação. Insistir na mesma exigência na avaliação de resultados abrangentes, mesmo quando estamos interessados nas agências, nas relações e nos processos, parece ser totalmente arbitrário e, de fato, motivacionalmente contraditório.[5]

De fato, se os papéis de diferentes pessoas no desenvolvimento de um estado de coisas são totalmente diferentes, seria bastante absurdo fazer a estranha exigência de que as duas têm de avaliar o estado de coisas exatamente da mesma maneira. Seria então um despropósito levar em conta as capacidades de ações que são parte integrante das realizações sociais. Quando, por exemplo, Otelo explica a Ludovico que matou Desdêmona, dizendo, "Ele é quem foi Otelo; eu estou aqui", seria certamente ridículo insistir em que Otelo precisa ver o que aconteceu exatamente da mesma maneira que Ludovico. A compreensão da natureza do ato e de sua própria agência, que faz com que Otelo tire sua própria vida, também exige que ele não poderia ter visto o que aconteceu sem considerar seu próprio papel no assassinato, que é o que torna sua perspectiva inteiramente diferente da dos outros. A posicionalidade de Otelo é central para a avaliação, não um detalhe que não possa ser perdido em sua própria avaliação do evento.[1]

Não é surpreendente que o raciocínio sensível às consequências de Arjuna atribua especial importância ao fato de que ele próprio teria de encarregar-se de boa parte da matança, e que alguns dos mortos seriam pessoas próximas, pelas quais ele tem afeto. A sensibilidade às consequências não exige insensibilidade em relação à agência e às relações pessoais na avaliação do que está acontecendo

no mundo. Pode haver boas razões para levar em conta tanto as considerações relativas à agência como as que são independentes do agente na avaliação do que acontece no mundo e, portanto, na avaliação da justiça, no sentido de *nyaya*.[m] No entanto, não há nenhuma isenção da análise pessoal, ou mesmo da argumentação pública, na avaliação de suas respectivas relevâncias e importâncias. A exigência de racionalidade na avaliação da razoabilidade se aplica a ambas.

---

a. A distinção relacionada com a posicionalidade foi discutida no capítulo 7.

b. O *Gita* foi elogiado com admiração já no início do século XIX por Wilhelm von Humboldt como "o mais belo, talvez o único verdadeiro, canto filosófico existente em uma língua conhecida". Jawaharlal Nehru, que cita Humboldt, observa contudo que "cada escola de pensamento e filosofia [...] interpreta [o *Gita*] a sua própria maneira" (*The discovery of India.* Calcutá: The Signet Press, 1946; reed. Delhi: Oxford University Press, 1981, pp. 108-9).

c. Ver *In the matter of J. Robert Oppenheimer: USAEC Transcript of the hearing before personnel security board* (Washington, DC: Government Publishing Office, 1954). Ver também a peça, baseada nessas audiências, de Heinar Kipphardt, *In the matter of J. Robert Oppenheimer*, trad. Ruth Speirs (Londres: Methuen, 1967). Gostaria de salientar aqui que, apesar de Oppenheimer citar Krishna, e a despeito de que sua crença na justeza da causa pela qual ele estava trabalhando seja semelhante à visão de Krishna da causa de Arjuna, as posições assumidas por Krishna e Oppenheimer não são exatamente iguais. Krishna invoca o "dever" de Arjuna de lutar como um guerreiro por uma causa justa, ao passo que Oppenheimer usa a justificativa mais ambígua de fazer algo "tecnicamente fácil". É possível que a facilidade técnica tenha relação com o sucesso no cumprimento do dever como cientista, mas existem ambiguidades aqui em comparação com a advertência mais simples de Krishna a Arjuna. Agradeço a Eric Kelly por uma esclarecedora discussão sobre esse tema.

d. Como já mencionei em um livro anterior, *The argumentative Indian* (Londres e Nova Delhi: Penguin, 2005), quando eu era estudante do ensino médio, perguntei a meu professor de sânscrito se seria admissível dizer que o divino Krishna se safou usando um argumento incompleto e inconvincente contra Arjuna. Meu professor respondeu: "Talvez você possa dizer isso, mas você deve dizê-lo com o devido respeito". Muitos anos depois tomei a liberdade de defender a posição original de Arjuna e sustentei, espero que com o devido respeito, que a deontologia independente das consequências, na forma defendida por Krishna, não era realmente convincente: "Consequential evaluation and practical reason", *Journal of Philosophy*, 97, set. 2000.

e. No debate do *Gita*, o foco de Krishna está principalmente na *niti* básica do cumprimento do dever, enquanto Arjuna questiona a *niti* (por que eu deveria matar tantas pessoas, mesmo que pareça ser meu dever?) e pergunta sobre a *nyaya* da sociedade que resultaria da guerra (pode-se construir um mundo justo por meio da matança generalizada?). Quero enfatizar aqui que, além da discussão sobre deveres e consequências (e o debate relacionado entre deontologia e consequencialismo), que é a questão à qual se dedica mais atenção ao seguir os argumentos do *Gita*, existem outros importantes assuntos que figuram,

direta ou indiretamente, nesse rico debate intelectual e que não devem ser ignorados.

f. A distinção entre resultados de culminação e resultados abrangentes foi discutida na Introdução, e é muito importante para a abordagem da justiça neste trabalho, na qual os resultados abrangentes têm um papel que não pode ser desempenhado pelos resultados de culminação. Na verdade, parte do problema com que se consideram teorias "consequencialistas" da razão prática reside na tendência a concentrar-se apenas nos resultados de culminação. Sobre o alcance geral da distinção, ver meus ensaios "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997, "Consequential evaluation and practical reason", *Journal of Philosophy*, 97, 2000, e meu livro *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

g. Ilustro uma das questões em um contexto de decisão com um exemplo muito simples da importância dos processos e da capacidade de ação na avaliação de um estado de coisas: a uma pessoa pode ser concedida uma cadeira muito confortável em uma festa de longa duração, mas ela mesma não está disposta a correr para chegar à cadeira mais confortável antes dos outros. As estruturas de muitas decisões e de muitos jogos mudam quando essas considerações baseadas em processos são levadas em conta.

h. É bastante surpreendente a ampla preocupação de Kant com as consequências ao expor sua posição deontológica básica. Ver, por exemplo, *Critique of practical reason* (1788; trad. L. W. Beck. Nova York: Bobbs-Merrill, 1956). É difícil pensar que esses argumentos não sejam parte de sua concepção geral da ética.

i. Embora eu não tenha grande interesse em propor uma definição do que o consequencialismo é de fato, devo salientar aqui que a abordagem de Arjuna é certamente compatível com a definição de Philip Pettit de consequencialismo, assim como apresentada na introdução à destacada coleção de ensaios sobre o assunto editada por ele: "Grosso modo, o consequencialismo é a teoria segundo a qual o modo de determinar se uma escolha específica é a correta para um agente consiste em observar as consequências relevantes da decisão, observar os efeitos relevantes da decisão no mundo" (*Consequentialism*. Aldershot: Dartmouth, 1993, p. xiii). Como não se insiste aqui em que a contabilização das consequências inclua apenas os resultados de culminação, ignorando a relevância da capacidade de ação, dos processos ou das relações capturáveis no quadro dos resultados abrangentes, não há contradição em ver Arjuna como um consequencialista no sentido proposto por Philip Pettit.

j. Há, de fato, também uma questão de "sinalização" que faz do "consequencialismo" um nome estranhamente inadequado para uma abordagem que começa com a avaliação — e nela se concentra — dos estados das coisas. Ver os estados de coisas como "consequências" levanta uma questão imediata: consequências do quê? Assim, embora os filósofos que se veem como consequencialistas pareçam inclinados a começar com a avaliação de estados de coisas (e, em seguida, proceder à avaliação de outras coisas, como ações ou regras), o termo consequencialismo aponta na direção oposta, para a prévia relevância de algo distinto (uma ação ou uma regra ou alguma outra coisa), do qual um estado de coisas é uma consequência. É como definir, em primeiro lugar, um país apenas como uma colônia e, em seguida, esforçar-se arduamente para mostrar não só que a colônia é importante independentemente da metrópole, mas também que a própria metrópole deve ser avaliada exclusivamente em função da colônia.

k. Na verdade, o raciocínio utilitarista é um amálgama de três axiomas distintos: (1) consequencialismo, (2) "welfarismo" e (3) ranking pela soma (este último representa a exigência de que as utilidades de diferentes pessoas sejam apenas somadas para avaliar o estado de coisas, sem prestar atenção, digamos, nas desigualdades). Sobre a decomposição do utilitarismo em fatores, ver meu "Utilitarianism and welfarism", *Journal of Philosophy*, 76, set. 1979, pp. 463-89, e Amartya Sen e Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); ver especialmente nossa Introdução conjunta.

l. Como foi discutido no capítulo 7, se uma conexão posicional é uma consideração importante para uma avaliação pessoal de um estado de coisas, ou meramente uma influência perturbadora que deve ser superada, é uma questão para ser arrazoadamente avaliada. Nesse caso, seria difícil argumentar que o papel de Otelo no assassinato de Desdêmona é um detalhe perturbador que deve ser ignorado na avaliação de Otelo do que exatamente aconteceu.

m. A ideia de responsabilidade pode ter pesos muito diferentes dependendo do contexto e da finalidade da investigação. Para algumas distinções importantes, das quais não tratei aqui, consultar Jonathan Glover, *Responsibility* (Londres: Routledge, 1970); Hilary Bok, *Freedom and responsability* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); Ted Honderich, *On determinism and freedom* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005); entre uma série de outros estudos relevantes. Ver também Samuel Scheffler, "Responsabillity, reactive attitudes, and liberalism in philosophy and politics", *Philosophy and Public Affairs*, 21, outono de 1992.

PARTE III

OS MATERIAIS DA JUSTIÇA

11. Vidas, liberdades e capacidades

Há mil e quinhentos anos, o jovem Gautama, conhecido depois como Buda, deixou seu principado no sopé do Himalaia para sair em busca de iluminação, movido especialmente pela perturbadora visão das mortes, doenças e deficiências a seu redor. Ele também se afligia com a ignorância que encontrava. É fácil entender as fontes da agonia de Gautama Buda, nomeadamente as privações e as inseguranças da vida humana, mesmo que seja preciso refletir mais sobre sua posterior análise da natureza última do universo. Não é difícil perceber a centralidade da vida humana na avaliação arrazoada do mundo em que vivemos. Como já foi discutido na Introdução e nos capítulos precedentes, essa é uma característica central da perspectiva de *nyaya,* em contraste com a de *niti*, baseada em regras, embora a ideia de *nyaya* não seja a única a apontar para a relevância das vidas humanas na avaliação do desempenho da sociedade.

Com efeito, a natureza das vidas que as pessoas podem levar tem sido objeto de atenção dos analistas sociais ao longo da história. Mesmo que os mais utilizados critérios econômicos do progresso, refletidos em uma massa de estatísticas disponíveis, tendam a se concentrar especificamente no melhoramento de objetos inanimados de conveniência (por exemplo, no produto nacional bruto, PNB, e o produto interno bruto, PIB, que têm sido o foco de uma miríade de estudos econômicos do progresso), essa concentração poderia ser justificada — tanto quanto isso fosse possível — em última instância apenas através do que esses objetos produzem nas vidas humanas que eles podem direta ou indiretamente influenciar. Há um reconhecimento crescente favorável à utilização direta de indicadores da qualidade de vida, do bem-estar e das

liberdades que as vidas humanas podem trazer consigo.[1]

Até mesmo os criadores do cálculo quantitativo da renda nacional, que recebe tanta atenção e adesão, buscaram explicar que seu interesse último residia na riqueza das vidas humanas, ainda que suas medidas, em vez de suas justificativas motivacionais, é que tenham recebido uma ampla atenção. Por exemplo, William Petty, o pioneiro seiscentista da estimativa da renda nacional (ele propôs formas e meios de avaliação da renda nacional através da utilização do "método da renda" e do "método da despesa", como eles são hoje chamados), falava de seu interesse em examinar se "os súditos do rei" estavam "numa situação tão ruim a ponto de torná-los homens descontentes". Ele passou a explicar os vários determinantes da condição do povo, incluindo "a segurança comum" e "a felicidade particular de cada homem".[2] Essa conexão de motivação tem sido muitas vezes ignorada na análise econômica, que se concentra nos meios de vida como ponto final da investigação. Há excelentes razões para não confundir os meios com os fins, e para não considerar os rendimentos e a opulência como importantes em si, em vez de valorizá-los condicionalmente pelo que ajudam as pessoas a realizar, incluindo uma vida boa e que valha a pena.[a]

É importante notar que a opulência econômica e a liberdade substantiva, embora não sejam desconectadas, frequentemente podem divergir. Mesmo com relação a ser livre para viver vidas razoavelmente longas (livre de doenças evitáveis e outras causas de morte prematura), é notável que o grau de privação de determinados grupos socialmente desfavorecidos, mesmo em países muito ricos, pode ser comparável ao das economias em desenvolvimento. Por exemplo, nos Estados Unidos, os afro-americanos dos centros urbanos deteriorados não têm como grupo maiores chances — na verdade, elas são substancialmente menores — de chegar a uma idade avançada do que as pessoas nascidas em muitas regiões mais pobres, como Costa Rica, Jamaica, Sri Lanka ou grande parte da China e da Índia.[3] A liberdade de poder evitar a morte prematura é, evidentemente, em grande parte incrementada por uma renda mais elevada (isso não se discute), mas ela também depende de muitos outros fatores, em particular da organização social, incluindo a saúde pública, a garantia de assistência médica, a natureza da escolarização e da educação, o grau de coesão e harmonia sociais, e assim por diante.[b] Faz diferença se olharmos apenas para os meios de

vida, em vez de considerarmos diretamente as vidas que as pessoas conseguem levar.[4]

Ao avaliarmos nossas vidas, temos razões para estarmos interessados não apenas no tipo de vida que conseguimos levar, mas também na liberdade que realmente temos para escolher entre diferentes estilos e modos de vida. Na verdade, a liberdade para determinar a natureza de nossas vidas é um dos aspectos valiosos da experiência de viver que temos razão para estimar. O reconhecimento de que a liberdade é importante também pode ampliar as preocupações e os compromissos que temos. Poderíamos optar por usar nossa liberdade para melhorar muitos objetivos que não são parte de nossas próprias vidas em um sentido restrito (por exemplo, a preservação de espécies animais ameaçadas de extinção). Trata-se de um tema importante na abordagem de questões tais como as exigências da responsabilidade ambiental e do "desenvolvimento sustentável". Voltarei a esse importante tema mais tarde, após um exame geral da perspectiva da liberdade na avaliação das vidas humanas.

VALORIZANDO A LIBERDADE

A valorização da liberdade tem sido um campo de batalha há séculos, de fato, milênios, e ela tem partidários e entusiastas, bem como críticos e severos detratores. Contudo, as divisões não são principalmente geográficas, como por vezes é sugerido. Não é como se os "valores asiáticos", para invocar um termo frequentemente usado nos debates contemporâneos, fossem todos autoritários — e céticos quanto à importância da liberdade —, enquanto os tradicionais "valores europeus" fossem todos libertários e antiautoritários. É verdade que muitos "categorizadores" contemporâneos consideram a crença na liberdade individual como um significativo recurso classificatório que separa o "Ocidente" do "Oriente". Na verdade, a defesa dessa linha de classificação veio tanto dos zelosos guardiões da singularidade da "cultura ocidental" como dos ressonantes defensores orientais dos chamados "valores asiáticos", que alegadamente dão prioridade à disciplina em relação à liberdade. Há, no entanto, muito pouca evidência empírica para dividir a história das ideias dessa maneira.[5]

A liberdade teve seus defensores e detratores na tradição clássica ocidental (o

contraste, por exemplo, entre Aristóteles e Santo Agostinho), e recebeu um semelhante apoio misturado com repúdio nos escritos da tradição não ocidental (por exemplo, o contraste entre Ashoka e Kautilya, discutido no capítulo 3). Podemos, é claro, tentar fazer comparações estatísticas sobre a frequência relativa com que a ideia de liberdade é invocada em diferentes regiões do mundo durante diversos períodos da história, e poderiam de fato emergir algumas interessantes conclusões numéricas, mas há pouca esperança de capturar a distinção ideológica entre ser "favorável" ou "contrário" à liberdade em alguma grande dicotomia geográfica.

LIBERDADE: OPORTUNIDADES E PROCESSOS

A liberdade é valiosa por pelo menos duas razões diferentes. Em primeiro lugar, mais liberdade nos dá mais *oportunidade* de buscar nossos objetivos — tudo aquilo que valorizamos. Ela ajuda, por exemplo, em nossa aptidão para decidir viver como gostaríamos e para promover os fins que quisermos fazer avançar. Esse aspecto da liberdade está relacionado com nossa destreza para realizar o que valorizamos, não importando qual é o processo através do qual essa realização acontece. Em segundo lugar, podemos atribuir importância ao próprio processo de escolha. Podemos, por exemplo, ter certeza de que não estamos sendo forçados a algo por causa de restrições impostas por outros. A distinção entre o "aspecto de oportunidade" e o "aspecto de processo" da liberdade pode ser significativa e também de longo alcance.[c]

Consideremos primeiro uma simples ilustração da distinção entre o aspecto de oportunidade e o aspecto de processo da liberdade. Kim decide em um domingo que preferiria ficar em casa em vez de sair e fazer alguma atividade. Se ele consegue fazer exatamente o que quer, falamos do "cenário A". Mas, em outra situação possível, alguns bandidos fortemente armados interrompem o sossego de Kim, tiram-no à força de sua casa e o jogam em uma grande valeta. Essa situação terrível e repulsiva pode ser chamada de "cenário B". Em uma terceira possibilidade, o "cenário C", os bandidos contêm Kim, ordenando que ele não saia de casa, ameaçando-o de punição severa caso viole essa restrição.

É fácil perceber que no cenário B a liberdade de Kim é muito afetada: ele não

pode fazer o que gostaria de fazer (ficar em casa), e sua liberdade de decidir por si mesmo também desaparece. Portanto, há violações tanto do aspecto de oportunidade da liberdade de Kim (suas oportunidades foram severamente reduzidas) quanto do aspecto de processo (ele não pode decidir por si mesmo o que fazer).

E o que dizer do cenário C? É evidente que o aspecto de processo da liberdade de Kim é afetado (mesmo que faça sob coação o que teria feito de qualquer maneira, a escolha já não é dele): ele não poderia ter feito outra coisa sem deixar de ser duramente punido. A questão interessante diz respeito ao aspecto de oportunidade da liberdade de Kim. Como ele faz a mesma coisa em ambos os casos, com ou sem coação, poderíamos dizer então que seu aspecto de oportunidade é o mesmo em ambos os casos?

Se a oportunidade que alguém desfruta é julgada apenas pelo fato de que acaba ou não fazendo o que escolheria fazer se não fosse constrangido, então é preciso dizer que não há diferença entre os cenários A e C. O aspecto de oportunidade da liberdade de Kim não se altera segundo a visão estreita da oportunidade, pois ele pode ficar em casa em qualquer caso, exatamente como planejou.

Mas com isso se reconhece adequadamente o que entendemos por oportunidade? Podemos julgar as oportunidades que temos apenas pelo fato de terminarmos ou não na situação que escolheríamos estar, independente da existência ou não de alternativas significativas que poderíamos ter escolhido caso quiséssemos? Que tal escolher sair para um passeio agradável (que não é a alternativa preferida de Kim naquele domingo, mas, talvez, uma possibilidade bastante interessante — e certamente preferível a ser despejado numa valeta)? O que dizer da oportunidade de mudar de ideia e, talvez de modo mais imediato, da oportunidade *de escolher livremente* ficar em casa em vez de a *oportunidade apenas* de ficar em casa (e nada mais)? Há distinções entre os cenários A e C mesmo com relação às oportunidades. Se essas considerações são sérias, parece plausível argumentar que, no cenário C, o aspecto de oportunidade da liberdade de Kim também é afetado, embora obviamente não o seja de forma tão radical quanto no cenário B.

A distinção entre "resultado de culminação" e "resultado abrangente", discutida anteriormente, é relevante aqui. O aspecto de oportunidade da

liberdade pode ser visto de diferentes maneiras à luz dessa distinção. Pode ser definido apenas com relação à oportunidade para "resultados de culminação" (com o que uma pessoa acaba), se vemos uma oportunidade desse modo particularmente estreito e consideramos que a existência de opções e a liberdade de escolha não têm maior importância.[6] Como alternativa, podemos definir de forma mais ampla a oportunidade — e acredito que com maior plausibilidade — quanto à realização de "resultados abrangentes", levando também em conta *a forma como* a pessoa atinge a situação culminante (por exemplo, quer através de sua própria escolha, quer por meio dos ditames dos outros). Na visão mais ampla, o aspecto de oportunidade da liberdade de Kim é claramente minado no cenário C, porque o mandaram ficar em casa (ele não pode escolher nada diferente). No cenário A, ao contrário, Kim tem a oportunidade de considerar as várias alternativas viáveis e, em seguida, optar por ficar em casa se assim se dispuser, enquanto no cenário C ele definitivamente não tem essa liberdade.

A distinção entre as visões estreita e ampla da oportunidade será bastante central quando passarmos da ideia básica da liberdade a conceitos mais específicos, como as capacidades que uma pessoa tem. Devemos examinar, nesse contexto, se a capacidade de uma pessoa para levar o tipo de vida que valoriza deve ser avaliada apenas pela alternativa da culminação com a qual ela realmente acabaria, ou através do uso de uma abordagem mais ampla, que leve em conta o processo de escolha envolvido, em especial as alternativas que ela também poderia escolher, dentro de sua aptidão real para fazê-lo.

A ABORDAGEM DAS CAPACIDADES

Qualquer teoria substantiva da ética e da filosofia política, em particular qualquer teoria da justiça, tem de escolher um foco informacional, ou seja, tem de decidir em quais características do mundo deve se concentrar para julgar uma sociedade e avaliar a justiça e a injustiça.[7] Nesse contexto, é particularmente importante ter uma visão de como uma vantagem total de um indivíduo deve ser avaliada. O utilitarismo, iniciado por Jeremy Bentham, concentra-se na felicidade individual ou prazer (ou alguma outra interpretação da "utilidade" individual) como a melhor forma de avaliar a vantagem de como uma pessoa é e

como isso se compara com as vantagens dos outros. Outra abordagem, que pode ser encontrada em muitos exercícios práticos de economia, avalia a vantagem de uma pessoa quanto a sua renda, sua riqueza ou seus recursos. Essas alternativas ilustram o contraste entre as abordagens baseadas na utilidade e nos recursos, em contraste com a abordagem das capacidades, baseada na liberdade.[d]

Em contraste com as linhas de pensamento baseadas na utilidade ou nos recursos, na abordagem das capacidades a vantagem individual é julgada pela capacidade de uma pessoa para fazer coisas que ela tem razão para valorizar. Com relação às oportunidades, a vantagem de uma pessoa é considerada menor que a de outra se ela tem menos capacidade — menos oportunidade real — para realizar as coisas que tem razão para valorizar. O foco aqui é a liberdade que uma pessoa realmente tem para fazer isso ou ser aquilo — coisas que ela pode valorizar fazer ou ser. Obviamente, é muito importante para nós sermos capazes de realizar as coisas que mais valorizamos. Mas a ideia de liberdade também diz respeito a sermos livres para determinar o que queremos, o que valorizamos e, em última instância, o que decidimos escolher. O conceito de capacidade está, portanto, ligado intimamente com o aspecto de oportunidade da liberdade, visto com relação a oportunidades "abrangentes", e não apenas se concentrando no que acontece na "culminação".

É importante ressaltar algumas características específicas dessa abordagem que devem ser esclarecidas desde o início, já que algumas vezes são mal-entendidas ou mal interpretadas. Em primeiro lugar, a abordagem das capacidades aponta para um *foco informacional* para julgar e comparar vantagens individuais globais, e não propõe, por si mesma, qualquer fórmula específica sobre como essa informação pode ser usada. Com efeito, os diferentes usos podem surgir em função da natureza das questões que estão sendo abordadas (por exemplo, políticas que tratam respectivamente da pobreza, da incapacidade ou da liberdade cultural) e, de maneira mais prática, em função da disponibilidade de dados e material informativo que podem ser usados. A abordagem das capacidades é uma abordagem geral, com foco nas informações sobre a vantagem individual, julgada com relação à oportunidade, e não um "design" específico de como uma sociedade deve ser organizada. Nos últimos anos, Martha Nussbaum e outros têm feito excelentes contribuições em matéria

de avaliação social e política através da vigorosa utilização da abordagem das capacidades. A plenitude e os resultados definitivos dessas contribuições têm de ser distinguidos a partir da perspectiva informacional em que se baseiam.[8]

A perspectiva da capacidade aponta para a relevância central da desigualdade de capacidades na avaliação das disparidades sociais, mas não propõe, por si própria, uma fórmula específica para as decisões sobre políticas. Por exemplo, ao contrário de uma interpretação articulada com frequência, a utilização da abordagem das capacidades na avaliação não exige a subscrição às políticas sociais que visam exclusivamente igualar as capacidades de todos, não importando as outras consequências que essas políticas possam ter. Da mesma forma, ao julgar o progresso agregado de uma sociedade, a abordagem das capacidades certamente chamaria a atenção para a enorme importância da expansão das capacidades humanas de todos os membros da sociedade, mas não estabelece plano algum para lidar com os conflitos entre, digamos, considerações agregativas e distributivas (embora a agregação e a distribuição sejam avaliadas com relação a capacidades). Ainda assim, a escolha de um foco informacional — a concentração nas capacidades — pode ser muito importante para chamar a atenção para as decisões que teriam de ser feitas e a análise de políticas que precisa levar em conta o tipo correto de informação. A avaliação das sociedades e das instituições sociais pode ser profundamente influenciada por informações nas quais a abordagem se concentra, e é exatamente aí que a abordagem da capacidade faz sua principal contribuição.[9]

Uma segunda questão a destacar é que a perspectiva da capacidade é inevitavelmente interessada em uma pluralidade de características diferentes de nossas vidas e preocupações. As variadas realizações de funcionamentos humanos que podemos valorizar são muito diversas, variando desde estar bem nutrido ou evitar a morte precoce até tomar parte na vida da comunidade e desenvolver a aptidão para seguir os planos e as ambições ligados ao trabalho. A capacidade na qual estamos interessados é nosso potencial de realizar várias combinações de funcionamentos que possamos comparar e julgar entre si com relação àquilo que temos razão para valorizar.[e]

A abordagem das capacidades se concentra na vida humana e não apenas em alguns objetos separados de conveniência, como rendas ou mercadorias que uma

pessoa pode possuir, que muitas vezes são considerados, principalmente na análise econômica, como o principal critério do sucesso humano. Na verdade, a abordagem propõe um sério deslocamento desde a concentração nos *meios* de vida até as *oportunidades reais* de vida. Isso também ajuda a provocar uma mudança desde as abordagens avaliativas orientadas para os meios, principalmente focando no que John Rawls chama de "bens primários", que são meios úteis para muitos propósitos, como renda e riqueza, poderes e prerrogativas associados a cargos, as bases sociais da autoestima, e assim por diante.

Embora os bens primários sejam, na melhor das hipóteses, meios para os fins valorizados da vida humana, na formulação rawlsiana dos princípios de justiça se tornam questões centrais para julgar a equidade distributiva. Isso, argumentei, é um erro, pois os bens primários são apenas meios para outras coisas, em especial para a liberdade (como foi brevemente discutido no capítulo 2). Mas nessa discussão também foi mencionado brevemente que a motivação por trás do argumento rawlsiano, em particular seu foco no avanço da liberdade humana, é perfeitamente compatível com uma concentração direta na avaliação da liberdade — e pode ser mais bem servido por ela —, em vez de contar com os meios para realizá-la (de forma que vejo o contraste como menos fundamental do que poderia parecer à primeira vista). Essas questões serão mais plenamente consideradas no próximo capítulo. A abordagem da capacidade está particularmente interessada em transferir esse foco sobre os meios para a oportunidade de satisfazer os fins e a liberdade substantiva para realizar esses fins arrazoados.[f]

Não é difícil perceber que o raciocínio subjacente a essa mudança de rumo em favor da capacidade pode fazer uma diferença significativa e construtiva. Por exemplo, se uma pessoa tem uma renda alta, mas também é muito propensa a uma doença crônica, ou é afetada por alguma deficiência física grave, então ela não precisa necessariamente ser vista como estando em grande vantagem pela simples razão de ter uma renda alta. Ela com certeza tem mais de um dos meios para viver bem (isto é, uma renda elevada), mas enfrenta dificuldades em converter essa vantagem em boa vida (ou seja, vivendo de forma que tenha razão para celebrar) devido às adversidades da doença e à deficiência física. Temos de

olhar em vez disso para o quanto ela pode de fato realizar, se assim o deseja, de um estado de boa saúde, bem-estar e aptidão, para fazer o que tem razão para valorizar. Compreender que os *meios* para uma vida humana satisfatória não são em si mesmos os *fins* da boa vida ajuda a gerar um aumento significativo do alcance do exercício avaliativo. E o uso da perspectiva das capacidades começa precisamente aí. Vários aspectos da contribuição feita pela perspectiva das capacidades foram destacados por um bom número de investigadores nessa área, incluindo Sabina Alkire, Enrica Chiappero-Martinetti, Flavio Comim, David A. Crocker, Reiko Gotoh, Mozaffar Qizilbash, Jennifer Prah Ruger, Ingrid Robeyns, Tania Burchardt e Polly Vizard.[10]

Existem outras características da abordagem das capacidades que também vale a pena comentar aqui (nem que seja para evitar más interpretações), que tratam respectivamente: (1) do contraste entre capacidade e realização, (2) da composição plural das capacidades e do papel do exercício da razão (incluindo o exercício da razão pública) na utilização da abordagem das capacidades, e (3) do lugar dos indivíduos e comunidades e suas inter-relações na concepção das capacidades. Ocupo-me agora delas.

POR QUE IR ALÉM DA REALIZAÇÃO, À OPORTUNIDADE?

O núcleo da abordagem das capacidades não é, portanto, apenas o que uma pessoa realmente acaba fazendo, mas também o que ela é de fato capaz de fazer, quer escolha aproveitar essa oportunidade, quer não. Esse aspecto da abordagem das capacidades tem sido questionado por alguns críticos (como Richard Arneson e G. A. Cohen), que apresentaram argumentos aparententemente plausíveis a favor de prestar atenção na *realização* efetiva de funcionamentos (enfatizada também por Paul Streeten e Frances Stewart), e não na *capacidade* de escolher entre diferentes realizações.[11]

Essa linha de raciocínio é com frequência motivada pela visão de que a vida consiste no que realmente acontece, não no que poderia ter acontecido se as pessoas envolvidas tivessem diferentes inclinações. Há aqui uma excessiva simplificação, pois nossa liberdade e nossas escolhas são partes de nossas vidas reais. No exemplo considerado acima, a vida de Kim *é* afetada se ele é forçado a

ficar em casa, em vez de escolher ficar em casa diante de outras alternativas. No entanto, a crítica da abordagem das capacidades baseada na realização merece séria consideração, uma vez que repercute em muitas pessoas, e é importante perguntar se seria mais adequado basear julgamentos sociais nas vantagens ou desvantagens das pessoas em suas realizações efetivas e não em suas respectivas capacidades de realização.[g]

Em resposta a essa crítica, começo primeiro com um aspecto pequeno e bastante técnico, que é metodologicamente muito importante, mas que muitos críticos poderiam considerar demasiado formal para ser de fato interessante. Capacidades são definidas derivadamente a partir dos funcionamentos, e incluem *inter alia* todas as informações sobre as combinações de funcionamentos que uma pessoa pode escolher. O conjunto de funcionamentos realmente escolhidos está, obviamente, entre as combinações possíveis. E, se estivéssemos de fato interessados fortemente em concentrar-nos apenas em funcionamentos realizados, nada nos impediria de basear a avaliação de um "conjunto capacitário" na avaliação da combinação de funcionamentos escolhida a partir desse conjunto.[12] Se a liberdade só tivesse uma importância *instrumental* para o bem-estar de uma pessoa, se a escolha não tivesse nenhuma relevância intrínseca, então com efeito esse poderia ser o foco informacional adequado para a análise da capacidade.

Identificar o valor do conjunto capacitário com o valor da combinação de funcionamentos escolhida permite à abordagem das capacidades pôr muito peso — incluindo possivelmente *todo* o peso — nas realizações efetivas. Quanto à versatilidade, a perspectiva da capacidade é mais geral — e mais inclusiva em termos informacionais — que a mera concentração em funcionamentos realizados. Não há, nesse sentido pelo menos, perda em olhar para a base informacional mais ampla das capacidades, o que permite a possibilidade de simplesmente confiar na avaliação dos funcionamentos realizados (se quisermos ir nessa direção), mas também permite o uso de outras prioridades em matéria de avaliação, atribuindo importância às oportunidades e escolhas. Esse aspecto preliminar é obviamente um argumento minimalista, e há muito mais a ser dito, de forma positiva e afirmativa, a favor da importância da perspectiva das capacidades e da liberdade.

Primeiro, mesmo um rigoroso "empate" entre duas pessoas quanto aos funcionamentos realizados ainda pode ocultar diferenças significativas entre suas respectivas vantagens, que poderiam nos fazer compreender que uma pessoa pode estar realmente "em desvantagem" muito maior do que outra. Por exemplo, com relação a passar fome e estar desnutrida, uma pessoa que jejua voluntariamente por motivos políticos ou religiosos pode estar tão privada de alimentos e desnutrida quanto uma vítima da fome. Sua manifesta desnutrição — o funcionamento realizado por ambas — pode ser a mesma coisa e, ainda assim, a capacidade da pessoa próspera que *decide* jejuar pode ser muito maior do que a da pessoa que morre de fome involuntariamente por causa da pobreza e indigência. A ideia da capacidade pode acomodar essa importante distinção, uma vez que é orientada para a liberdade e as oportunidades, ou seja, a aptidão real das pessoas para escolher viver diferentes tipos de vida a seu alcance, em vez de confinar a atenção apenas ao que pode ser descrito como a culminação — ou consequências — da escolha.

Em segundo lugar, a capacidade de escolher entre diferentes filiações na vida cultural pode ter importância tanto pessoal como política. Consideremos a liberdade dos imigrantes de países não ocidentais para conservar partes das tradições culturais e dos estilos de vida ancestrais que valorizam, mesmo depois de terem se restabelecido em um país europeu ou nos Estados Unidos. Essa questão complexa não pode ser avaliada adequadamente sem que se distinga entre *fazer* algo e ser *livre* para fazê-lo. Pode-se construir um argumento significativo a favor de que os imigrantes tenham a liberdade de conservar pelo menos alguns elementos de sua cultura ancestral (como seu culto religioso, ou a lealdade à poesia e à literatura nativas), se eles valorizam essas coisas depois de compará-las com os padrões de comportamento prevalecentes no país em que estão estabelecidos, e com frequência após terem considerado seriamente o raciocínio predominante no país a favor de diferentes práticas.[h]

No entanto, a importância dessa liberdade cultural não pode ser vista como um argumento a favor de alguém que busca seu estilo de vida ancestral *tenha ou não* razões para escolher buscá-lo. A questão central, nesse argumento, é a liberdade de escolher como viver — incluindo a possibilidade de incorporar elementos de suas preferências culturais ancestrais se assim o desejar —, não

podendo ser transformado em um argumento a favor de que sempre busque padrões de comportamento, independentemente de que goste de fazer essas coisas ou tenha razões para conservar essas práticas. A importância da capacidade, refletindo oportunidade e escolha, ao invés da celebração de algum estilo de vida particular sem consideração pela preferência ou escolha, é fundamental para o ponto em questão.

Em terceiro lugar, há também uma questão relacionada a políticas que faz com que a distinção entre capacidades e realizações seja importante por uma razão diferente. Diz respeito às responsabilidades e obrigações gerais das sociedades e das outras pessoas para ajudar os necessitados, que podem ser importantes tanto para as disposições públicas dentro dos Estados como para o exercício geral dos direitos humanos. Ao considerarmos as respectivas vantagens de adultos responsáveis, pode ser apropriado pensar que as reivindicações dos indivíduos em sociedade sejam mais bem-vistas com relação à liberdade para realizar (dada pelo conjunto de oportunidades reais) em vez das realizações efetivas. Por exemplo, a importância de ter algum tipo de garantia de cuidados básicos de saúde refere-se principalmente a dar às pessoas a capacidade de melhorar seu estado de saúde. Se uma pessoa tem a oportunidade de receber cuidados de saúde socialmente garantidos, mas decide, com pleno conhecimento, não fazer uso dessa oportunidade, então se pode argumentar que essa privação não é uma questão social tão candente quanto seria um fracasso em prover a tal pessoa a oportunidade de receber cuidados de saúde.

Assim, há muitas razões positivas pelas quais seria sensato usar a perspectiva informacional mais ampla das capacidades em vez de se concentrar apenas no ponto de vista, mais restrito em termos informacionais, dos funcionamentos realizados.

O MEDO DA INCOMENSURABILIDADE

Os funcionamentos e as capacidades são diversos, como de fato devem ser, porque tratam de diferentes aspectos de nossa vida e nossa liberdade. Esse é, naturalmente, um fato comum e corrente, mas existe uma tradição tão longa, em partes da economia e da filosofia política, tratando uma característica

supostamente homogênea (como a renda ou a utilidade) como a única “coisa boa” que poderia ser facilmente maximizada (quanto mais, melhor) que há certo nervosismo em enfrentar um problema de avaliação envolvendo objetos heterogêneos, assim como a avaliação das capacidades e dos funcionamentos.

A tradição utilitarista, que trabalha no sentido de reduzir todas as coisas valiosas a algum tipo de magnitude supostamente homogênea de “utilidade”, contribuiu bastante para essa sensação de segurança em “contar” exatamente uma coisa (“aqui há mais ou menos?”), e também ajudou a gerar a suspeita sobre a tratabilidade de “julgar” as combinações de muitas coisas boas distintas (“esta combinação é mais ou menos valiosa?”). E, no entanto, qualquer problema sério de avaliação social dificilmente poderia escapar da acomodação de pluralidades de valores, como tem sido discutido, sobretudo por Isaiah Berlin e Bernard Williams.[13] Não podemos reduzir tudo o que temos razão para valorizar a uma magnitude homogênea. Na verdade, há muita diversidade dentro da própria utilidade (como Aristóteles e John Stuart Mill observaram), mesmo que se tenha decidido ignorar, na avaliação social, qualquer coisa distinta da utilidade.[i]

Se a longa tradição do utilitarismo, com sua suposição da utilidade homogênea, contribuiu para essa sensação de segurança derivada de uma homogeneidade comensurável, o uso maciço do produto nacional bruto (PNB) como o indicador da condição econômica de uma nação também fez sua contribuição nesse sentido. As propostas para emancipar os indicadores econômicos da dependência exclusiva do PNB tendem a gerar a preocupação de que, se tivermos diversos objetos para julgar, não teremos a sensação de tranquilidade que acompanha a mera verificação de alta ou queda do PNB. Mas os exercícios sérios de avaliação social não podem evitar, de uma ou outra forma, tratar da valorização dos diversos objetos que podem competir por atenção (além de se complementar entre si, em muitos casos). T. S. Eliot foi perspicaz ao observar (em “Burnt Norton”) que “a espécie humana não consegue suportar muita realidade”,[14] mas a humanidade deveria ser capaz de enfrentar um pouco mais de realidade do que o retrato de um mundo em que só há uma coisa boa.

A questão tem sido por vezes associada à da “incomensurabilidade” — um conceito filosófico muito utilizado que parece despertar ansiedade e pânico entre alguns especialistas em avaliação. As capacidades são claramente não

comensuráveis, pois são irredutivelmente diversas, mas isso não nos diz muita coisa sobre quão difícil — ou fácil — seria julgar e comparar diferentes combinações de capacidades.[15]

O que é exatamente a comensurabilidade? Dois objetos distintos podem ser considerados comensuráveis se são mensuráveis em unidades comuns (como dois copos de leite). A incomensurabilidade está presente quando várias dimensões de valor são irredutíveis umas às outras. No contexto da avaliação de uma escolha, a comensurabilidade requer que, na avaliação de seus resultados, possamos ver os valores de todos os resultados relevantes em exatamente uma dimensão — medindo o significado de todos os resultados distintos em uma escala comum —, de modo que para decidir o que seria melhor fazer não precisemos ir além de "contar" o valor total nessa métrica homogênea. Dado que os resultados são todos reduzidos a uma dimensão, só precisamos verificar o quanto de "uma única coisa boa", à qual cada valor é reduzido, cada respectiva opção fornece.

Decerto não é provável que tenhamos mais problemas para escolher entre duas alternativas: cada uma das quais oferece exatamente a mesma coisa boa, mas uma oferece mais do que a outra. Concordamos que esse seja um caso trivial, mas a crença de que sempre que o problema de escolha não for tão trivial teremos "muita dificuldade" para decidir o que devemos sensatamente fazer parece particularmente fraca (é tentador perguntar, quão "caprichoso" você pode chegar a ser?). Com efeito, se a contagem de um conjunto de números reais é tudo o que poderíamos fazer para raciocinar sobre o que escolher, então não haveria muitas opções que pudéssemos escolher de forma sensata e inteligente.

Se estivermos decidindo entre a compra de diferentes cestas de mercadorias, ou escolhendo o que fazer em um feriado, ou decidindo em quem votar em uma eleição, estaremos inescapavelmente envolvidos em avaliar as alternativas com aspectos incomensuráveis. Qualquer pessoa que tenha ido às compras sabe que tem de escolher entre os objetos não comensuráveis — as mangas não podem ser medidas em unidades de maçãs, nem o açúcar ser reduzido a unidades de sabão (apesar de eu ter ouvido alguns pais me dizerem que o mundo seria muito melhor se fosse assim). A incomensurabilidade dificilmente constitui uma descoberta notável no mundo em que vivemos. E não precisa, por si só, tornar

muito difícil fazer escolhas sensatas.

Por exemplo, submeter-se a uma cirurgia e desfrutar de uma visita a um país estrangeiro são duas realizações nada comensuráveis, mas uma pessoa pode não ter muito problema em decidir qual seria a mais valiosa em sua situação, e esse juízo pode naturalmente variar de acordo com o que ela sabe sobre seu estado de saúde e quais são seus outros interesses. Às vezes a escolha e a ponderação podem ser difíceis, mas não há aqui nenhuma impossibilidade geral de fazer escolhas arrazoadas baseadas em combinações de objetos diversos.

Fazer escolhas com recompensas incomensuráveis é como falar em prosa. Em geral, não é particularmente difícil falar em prosa (mesmo que M. Jourdain em *O burguês fidalgo*, de Molière, pudesse se maravilhar com nossa destreza para realizar uma façanha tão exigente). Mas isso não nega o reconhecimento de que falar pode às vezes ser muito difícil, não porque se expressar em prosa seja, por si só, árduo, mas porque essa fala fica difícil, por exemplo, quando somos arrebatados pelas emoções. A presença de resultados incomensuráveis apenas indica que as decisões envolvendo alternativas não serão triviais (redutível apenas a contar os "mais" e os "menos"), mas não indica, de forma alguma, que seja impossível — ou mesmo que deva sempre ser particularmente difícil.

VALORAÇÃO E ARGUMENTAÇÃO PÚBLICA

A avaliação refletida demanda raciocínio sobre a importância relativa, e não apenas contando. Esse é um exercício no qual estamos constantemente envolvidos. A esse entendimento geral é preciso adicionar a eventual importância do exercício da razão pública como forma de estender o alcance e a confiabilidade das valorações e de torná-las mais robustas. A necessidade de análise e avaliação crítica não é apenas uma exigência de avaliação autocentrada por parte de indivíduos isolados, mas um indicador da fecundidade do debate público e da argumentação pública interativa: as avaliações sociais podem carecer de informações úteis e bons argumentos se forem inteiramente baseadas em reflexões solitárias. A discussão pública e a deliberação podem levar a uma melhor compreensão do papel, do alcance e do significado de funcionamentos específicos e suas combinações.

Para ilustrar, o debate público sobre as desigualdades de gênero na Índia ajudou a destacar, nos últimos anos, a importância de certas liberdades que antes não recebiam conhecimento adequado.[j] Os exemplos incluem a liberdade para se afastar dos papéis familiares fixos e antigos que limitam as oportunidades sociais e econômicas das mulheres, e também um sistema de valores sociais mais voltados para reconhecer as privações dos homens do que as das mulheres. Esses antecedentes tradicionais da desigualdade de gênero em sociedades bem estabelecidas e dominadas pelos homens exigem não apenas considerações individuais, mas também discussões públicas informativas e, muitas vezes, campanhas de opinião pública.

É importante enfatizar a conexão entre a argumentação pública e a escolha e ponderação das capacidades na avaliação social. Essa conexão também chama a atenção para o caráter absurdo do argumento, por vezes apresentado, que afirma que a abordagem das capacidades seria utilizável — e "operacional" — apenas se fosse acompanhada por um conjunto de pesos relativos "dados" sobre os diferentes funcionamentos em alguma lista fixa de capacidades relevantes. A busca de pesos dados ou predeterminados não só carece de fundamentação conceitual, mas também ignora o fato de que as valorações e os pesos a serem utilizados podem ser razoavelmente influenciados por nossa própria e contínua análise e pelo alcance da discussão pública.[k] Seria difícil conciliar esse entendimento com o uso inflexível de alguns pesos predeterminados de uma forma não contingente.[l]

Pode ocorrer, é claro, que o acordo baseado nos pesos relativos a serem utilizados esteja longe de ser completo, e então teremos uma boa razão para usar faixas de pesos relativos sobre as quais podemos chegar a algum acordo. Isso não precisa perturbar fatalmente a avaliação da injustiça ou a elaboração de políticas públicas, por razões que já foram discutidas neste livro (a partir da Introdução). Por exemplo, para mostrar que a escravidão reduz severamente a liberdade dos escravos, ou que a ausência de qualquer garantia de atendimento médico restringe nossas oportunidades substantivas de vida, ou que a desnutrição grave de crianças, que causa agonia imediata, bem como subdesenvolvimento das capacidades cognitivas, incluindo a redução da habilidade de raciocinar, são prejudiciais à justiça, nós não precisamos de um conjunto único de pesos

relativos sobre as diferentes dimensões envolvidas nesses julgamentos. Uma ampla gama de pesos relativos não totalmente congruentes poderia produzir semelhantes orientações fundamentais.[m]

A abordagem das capacidades é inteiramente consistente com uma confiança em ordenações parciais e acordos limitados, cuja importância tem sido enfatizada ao longo deste trabalho. A principal tarefa é acertarmos nos juízos comparativos que podem ser formulados através da argumentação pessoal e pública, em vez de nos sentirmos compelidos a opinar sobre todas as comparações que poderiam ser consideradas.

CAPACIDADES, INDIVÍDUOS E COMUNIDADES

Passo agora à terceira das complicações identificadas acima. As capacidades são vistas sobretudo como atributos das pessoas, não das coletividades, assim como das comunidades. Naturalmente, não há maior dificuldade em pensar nas capacidades dos grupos. Por exemplo, se considerarmos a habilidade da Austrália para vencer todos os outros países que jogam críquete em confrontos de teste (assim como as coisas pareciam quando comecei a escrever este livro, mas talvez não mais), o objeto da discussão é a capacidade da equipe de críquete australiana, não de qualquer jogador de críquete australiano em particular. As considerações de justiça não deveriam levar em conta as capacidades desses grupos, além das capacidades individuais?

De fato, alguns críticos da abordagem das capacidades têm visto na concentração sobre as capacidades das pessoas a influência maligna do chamado — não é um elogio — "individualismo metodológico". Começo discutindo, em primeiro lugar, por que identificar a abordagem das capacidades como individualismo metodológico seria um erro significativo. Mesmo que o chamado individualismo metodológico tenha sido definido de muitas maneiras diferentes,[n] Frances Stewart e Séverine Deneulin focam na crença de que "todos os fenômenos sociais devem ser explicados com relação àquilo que os indivíduos pensam, escolhem e fazem".[16] Sem dúvida, tem havido escolas de pensamento baseadas no pensamento, na escolha e na ação individuais, independentemente da sociedade em que ocorrem. Mas a abordagem das capacidades não só não

supõe tal separação como seu interesse nas aptidões das pessoas para viver o tipo de vida que elas têm razão para valorizar traz influências sociais, tanto com relação ao que elas valorizam (por exemplo, “tomar parte na vida da comunidade”) quanto com relação às influências que atuam sobre seus valores (por exemplo, a relevância do exercício da razão pública na avaliação individual).

É difícil então imaginar convincentemente como as pessoas na sociedade podem pensar, escolher ou agir sem ser influenciadas de uma maneira ou de outra pela natureza e pelo funcionamento do mundo a seu redor. Se, por exemplo, as mulheres nas sociedades tradicionalmente machistas vierem a aceitar que sua posição de mulheres tem de ser institucionalmente inferior à dos homens, então esse ponto de vista — partilhado por toda mulher sob influência social — não é, de modo algum, independente das condições sociais.[o] Ao buscar uma rejeição fundamentada dessa presunção, a perspectiva da capacidade exige um maior compromisso público com esse assunto. Efetivamente, toda a abordagem do “espectador imparcial”, no qual se inspira o ponto de vista desenvolvido neste trabalho, enfoca a relevância da sociedade — e das pessoas próximas e distantes — no exercício valorativo dos indivíduos. Os usos da abordagem das capacidades (por exemplo, em meu livro *Desenvolvimento como liberdade*, de 1999) têm recusado, de forma bastante inequívoca, a suposição de qualquer tipo de visão que considere as pessoas como separadas da sociedade que as rodeia.

Talvez a má interpretação dessa crítica decorra de sua falta de vontade de distinguir adequadamente entre as características dos indivíduos usadas na abordagem das capacidades e as influências sociais que atuam sobre eles. Nesse sentido, a crítica se detém muito cedo. Levar em conta o papel de “pensar, escolher e fazer” por parte dos indivíduos é apenas o começo do reconhecimento do que realmente acontece (é claro que como indivíduos pensamos sobre questões, fazemos escolhas e agimos), mas não podemos acabar por aí, sem uma apreciação da profunda e pervasiva influência da sociedade em nosso “pensar, escolher e fazer”. Quando alguém pensa, escolhe e faz algo, certamente é essa pessoa — e não outra — quem está fazendo tais coisas. Mas seria difícil compreender como e por que ela realiza essas atividades sem alguma compreensão de suas relações sociais.

A questão básica foi colocada com admirável clareza e alcance por Karl Marx há mais de um século e meio: "O que deve ser evitado acima de tudo é o restabelecimento da 'sociedade' como uma abstração vis-à-vis o indivíduo".[17] A presença de indivíduos que pensam, escolhem e agem — uma realidade manifesta no mundo — não faz com que uma abordagem seja metodologicamente individualista. A ilegítima invocação da presunção de independência dos pensamentos e ações das pessoas com relação à sociedade é que introduziria a temida fera na sala de estar.

Embora seja difícil sustentar a acusação de individualismo metodológico, caberia obviamente perguntar: por que restringir as capacidades relevantes que são consideradas valiosas, apenas as individuais, e não as grupais? De fato não há nenhuma razão analítica em particular pela qual as capacidades dos grupos — a força militar da nação norte-americana ou as habilidades para jogar dos chineses — devam ser excluídas a priori dos discursos sobre a justiça e a injustiça em suas respectivas sociedades ou no mundo. O argumento para não ir nessa direção repousa na natureza do raciocínio que estaria envolvido.

Como os grupos não pensam no mesmo sentido óbvio que os indivíduos, a importância das capacidades dos grupos tenderia a ser entendida, por razões suficientemente claras, com relação ao valor que os membros do grupo (ou outras pessoas) atribuem à competência desse grupo. Em última análise, é à valoração individual que temos de recorrer, reconhecendo ao mesmo tempo a profunda interdependência das valorações dos indivíduos que interagem. A valoração implicada tenderia a ser baseada na importância que as pessoas atribuem à aptidão de fazer certas coisas em colaboração com os outros.[p] Na valoração da aptidão de uma pessoa para participar na vida da sociedade, atribui-se implicitamente valor à própria vida da sociedade, e isso é um aspecto bastante importante da perspectiva da capacidade.[q]

Há também uma segunda questão que é relevante aqui. Uma pessoa pertence a vários grupos diferentes (de gênero, classe, linguagem, profissão, nacionalidade, comunidade, raça, religião, e assim por diante), e vê-la apenas como membro de um grupo particular seria uma negação grave da liberdade de cada um para decidir exatamente como ver a si próprio. A crescente tendência a ver as pessoas como uma "identidade" dominante ("este é seu dever como americano", "você

tem de cometer esses atos como muçulmano" ou "como chinês você deve dar prioridade a este compromisso nacional") não é apenas a imposição de uma prioridade externa e arbitrária, mas também a negação da importante liberdade de uma pessoa que pode decidir sobre suas respectivas lealdades a diferentes grupos (a todos os quais ela pertence).

Casualmente, uma das primeiras advertências contra a ignorância da múltipla afiliação dos indivíduos a diferentes grupos veio de Karl Marx. Marx assinalou, em sua *Crítica do programa de Gotha*, a necessidade de irmos além da análise de classe mesmo quando apreciamos sua relevância social (um tema sobre o qual ele tinha naturalmente feito grandes contribuições):

> os indivíduos desiguais (e não haveria indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só são mensuráveis por uma norma de igualdade, na medida em que sejam colocados sob um ponto de vista igual, sejam considerados sob um só aspecto *definido*; por exemplo, no caso em questão, são vistos *apenas como trabalhadores*, e nada mais se vê neles, todo o resto sendo ignorado.[18]

Acredito que essa advertência contra a visão de alguém como mero membro de um grupo ao qual pertence (Marx protestava aqui contra o Programa de Gotha, do Partido Operário Alemão, que considerava os trabalhadores "apenas como trabalhadores") é particularmente importante no atual clima intelectual em que os indivíduos tendem a ser identificados como pertencentes a uma só categoria social com exclusão de todas as outras ("nada mais se vê neles"), como um muçulmano ou cristão ou hindu, um árabe ou judeu, um hutu ou tutsi, ou um membro da civilização ocidental (quer a vejamos inevitavelmente em choque com outras civilizações ou não). Os seres humanos individuais, com suas diversas identidades plurais, suas múltiplas filiações e suas diversas associações são criaturas essencialmente sociais, com diferentes tipos de interações sociais. As propostas para ver uma pessoa apenas como membro de um grupo social tendem a basear-se em uma compreensão inadequada da amplitude e complexidade de qualquer sociedade no mundo.[r]

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E MEIO AMBIENTE

Concluo esta discussão sobre a relevância da liberdade e as capacidades com um exemplo prático referente ao desenvolvimento sustentável. A ameaça que o

meio ambiente enfrenta hoje foi justamente salientada em discussões recentes, mas há necessidade de clareza para decidir como pensar sobre os desafios ambientais do mundo contemporâneo. Concentrar-se na qualidade de vida pode ajudar nesse entendimento, e não só lançar luz sobre as exigências do desenvolvimento sustentável, mas também sobre o conteúdo e a relevância do que podemos identificar como "questões ambientais".

O meio ambiente é visto algumas vezes (creio que de forma excessivamente simplista) como o "estado de natureza", incluindo magnitudes como a extensão da cobertura florestal, a profundidade do lençol freático, o número de espécies viventes, e assim por diante. Na medida em que se supõe que essa natureza preexistente permanecerá intacta a menos que a ela adicionemos impurezas e poluentes, pode portanto parecer superficialmente plausível que o meio ambiente está mais bem protegido se nele interferirmos o menos possível. Esse entendimento é, no entanto, profundamente defeituoso por duas importantes razões.

Primeira, o valor do meio ambiente não pode ser apenas uma mera questão do que existe, pois também deve consistir nas oportunidades que ele oferece às pessoas. O impacto do meio ambiente sobre as vidas humanas precisa estar entre as principais considerações na ponderação do valor do meio ambiente. Tomando um exemplo extremo: para entendermos por que a erradicação da varíola não é vista como um empobrecimento da natureza (não tendemos a lamentar: "o ambiente está mais pobre desde que o vírus da varíola desapareceu") da mesma forma que, digamos, a destruição de florestas ecologicamente importantes parece ser, a ligação com a vida em geral e a vida humana em particular tem de ser levada em consideração.

Portanto, não surpreende que a sustentabilidade ambiental seja tipicamente definida quanto à preservação e melhoria da qualidade da vida humana. O justamente celebrado Relatório Brundtland, publicado em 1987, definiu "desenvolvimento sustentável" como o "desenvolvimento que satisfaz as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras para satisfazer suas próprias necessidades".[19] É possível discutir se a visão da Comissão Brundtland sobre o que há de ser sustentado é correta, e logo terei mais a dizer sobre sua formulação específica. Mas devo primeiro dizer quão

devedores todos nós somos a Gro Harlem Brundtland e sua comissão por promoverem a compreensão de que o valor do meio ambiente não pode ser dissociado das vidas dos seres vivos.

Segunda, o meio ambiente não é apenas uma questão de preservação passiva, mas também de busca ativa. Ainda que muitas atividades humanas que acompanham o processo de desenvolvimento possam ter consequências destrutivas, também está ao alcance do poder humano enriquecer e melhorar o ambiente em que vivemos. Ao pensarmos nos passos que podem ser dados para conter a destruição ambiental, temos de incluir a intervenção humana construtiva. Nosso poder de intervir com eficácia e raciocínio pode ser substancialmente reforçado pelo próprio processo de desenvolvimento. Por exemplo, o incremento da educação e do emprego das mulheres pode ajudar a reduzir as taxas de fertilidade, o que, em longo prazo, pode reduzir a pressão sobre o aquecimento global e a crescente destruição dos habitats naturais. Da mesma forma, a disseminação da educação escolar e as melhorias em sua qualidade podem nos tornar ambientalmente mais conscientes. Uma melhor comunicação e uma mídia mais ativa e bem informada podem nos tornar mais conscientes da necessidade de pensar com uma orientação ambiental. É fácil encontrar muitos outros exemplos de envolvimento positivo. Em geral, conceber o desenvolvimento com relação ao aumento da liberdade efetiva dos seres humanos promove a agência construtiva de pessoas comprometidas com atividades benéficas para o meio ambiente, diretamente dentro do domínio das realizações do desenvolvimento.

O desenvolvimento é fundamentalmente um processo de “empoderamento”, e esse poder pode ser usado para preservar e enriquecer o ambiente, e não apenas para dizimá-lo. Não devemos, portanto, pensar no meio ambiente exclusivamente quanto à conservação das condições naturais preexistentes, uma vez que o ambiente também pode incluir os resultados da criação humana. Por exemplo, a purificação da água é uma parte da melhoria do ambiente em que vivemos. A eliminação das epidemias contribui para o desenvolvimento e para a melhoria ambiental.

No entanto, há margem para discussão sobre como exatamente devemos pensar a respeito das exigências do desenvolvimento sustentável. O Relatório

Brundtland define desenvolvimento sustentável como o que satisfaz "as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras para satisfazer suas próprias necessidades". Essa iniciativa de abordar a questão da sustentabilidade já fez muita coisa boa. Mas ainda temos de perguntar se a concepção de ser humano implícita nessa compreensão de sustentabilidade adota uma visão suficientemente abrangente da humanidade. Sem dúvida as pessoas têm necessidades, mas elas também têm valores e, em particular, apreciam sua capacidade de raciocinar, avaliar, escolher, participar e agir. Ver as pessoas apenas de acordo com suas necessidades pode nos dar uma visão muito pobre da humanidade.

O conceito de sustentabilidade de Brundtland foi refinado e elegantemente estendido por um dos economistas mais reconhecidos de nosso tempo, Robert Solow, em uma monografia intitulada *An almost practical step toward sustainability* [Um passo quase prático em direção à sustentabilidade].[20] A formulação de Solow considera a sustentabilidade como a exigência de que se deixe à geração seguinte "tudo o que for preciso para alcançar um padrão de vida pelo menos tão bom quanto o nosso e para cuidar da geração subsequente da mesma forma". Essa formulação possui diversas características atrativas. Em primeiro lugar, ao concentrar-se na sustentação dos padrões de vida, fornecendo a motivação para a preservação do meio ambiente, Solow estende o alcance do foco de Brundtland para a satisfação das necessidades. Em segundo, na formulação esmeradamente recursiva de Solow, os interesses de todas as gerações futuras recebem atenção através das providências que cada geração deve tomar para sua sucessora. Existe uma admirável abrangência na cobertura geracional para a qual Solow abre espaço.

Mas mesmo a reformulação de Solow do desenvolvimento sustentável incorpora uma visão suficientemente ampla da humanidade? Ainda que se concentrar na manutenção dos padrões de vida tenha algumas vantagens claras (há algo profundamente atrativo na fórmula de Solow para tentar assegurar que as gerações futuras possam "alcançar um padrão de vida pelo menos tão bom quanto o nosso"), ainda é possível perguntar se a cobertura dos padrões de vida é suficientemente abrangente. Em particular, manter os padrões de vida não é a mesma coisa que sustentar a liberdade e a capacidade das pessoas para ter — e

garantir — o que valorizam e que têm razão para atribuir importância. Nossa razão para valorizar as oportunidades concretas não precisam sempre residir em sua contribuição para nossos padrões de vida ou, mais geralmente, nossos próprios interesses.[s]

Como exemplo, considere nosso senso de responsabilidade com o futuro de outras espécies que estão ameaçadas de extinção. Podemos atribuir importância à preservação das espécies não apenas porque — nem só na medida em que — sua presença aumenta nossos próprios padrões de vida. Por exemplo, uma pessoa pode julgar que devemos fazer o que pudermos para garantir a preservação de algumas espécies animais ameaçadas, por exemplo, as corujas pintadas. Não haveria contradição se essa pessoa dissesse: "Meu padrão de vida não seria muito afetado, de fato, em nada seria afetado, pela presença ou ausência das corujas pintadas. Na verdade, nunca vi nenhuma sequer, mas acredito firmemente que não deveríamos permitir que elas se extinguissem, por razões que não têm muito a ver com os padrões de vida humanos".[t]

É aqui que o argumento de Gautama Buda, apresentado no *Sutta-Nipata* (discutido no capítulo 9), se torna direta e imediatamente relevante. Uma vez que somos muito mais poderosos do que as outras espécies, temos certa responsabilidade em relação a elas, que se relaciona com essa assimetria de poder. Podemos ter muitas razões para nossos esforços conservacionistas: nem todas elas parasitam nosso próprio padrão de vida (ou satisfação de necessidades) e algumas aguçam precisamente nosso senso dos valores e o reconhecimento de nossa responsabilidade fiduciária.

Se a importância da vida humana não reside apenas em nosso padrão de vida e satisfação das necessidades, mas também na liberdade que desfrutamos, então a ideia de desenvolvimento sustentável tem de ser correspondentemente reformulada. Nesse contexto, ser consistente significa pensar não só em sustentar a satisfação de nossas necessidades, mas, de forma mais ampla, na sustentabilidade — ou ampliação — de nossa liberdade (incluindo a liberdade de satisfazer nossas necessidades). Assim recaracterizada, a liberdade sustentável pode ser ampliada a partir das formulações propostas por Brundtland e Solow para incluir a preservação e, quando possível, a expansão das liberdades e capacidades substantivas das pessoas de hoje "sem comprometer a capacidade

das gerações futuras" de ter liberdade semelhante ou maior.

Para usar uma distinção medieval, não somos apenas "pacientes" cujas necessidades merecem consideração, mas também "agentes" cuja liberdade de decidir o que valorizar e a forma de buscá-lo pode se estender muito além de nossos próprios interesses e necessidades. O significado de nossa vida não pode ser colocado na caixinha de nossos padrões de vida ou da satisfação de nossas necessidades. As necessidades manifestas do paciente, por mais importantes que sejam, não podem eclipsar a relevância vital dos valores arrazoados do agente.

---

a. A motivação por trás da "abordagem do desenvolvimento humano", iniciada por Mahbub ul Haq, um economista visionário do Paquistão, que morreu em 1998 (a quem tive o privilégio de ter como amigo próximo desde nossos dias de estudantes), consiste em mover-se da perspectiva baseada no produto nacional bruto (PNB) para concentrar-se, na medida em que os dados internacionais disponíveis permitam, nos aspectos das próprias vidas humanas. As Nações Unidas publicam regularmente os Relatórios do Desenvolvimento Humano desde 1990.

b. Mais além das conhecidas aplicações da abordagem das capacidades, o alcance do argumento baseado nas capacidades pode se estender a territórios menos explorados, como, por exemplo, a importância de levar em conta, na arquitetura e no urbanismo, a liberdade associada à capacidade de realizar funcionamentos. Isso é bem ilustrado pelo trabalho pioneiro e de grande importância de Romi Khosla e seus colegas. Ver Romi Khosla e Jane Samuels, *Removing unfreedoms: citizens as agents of change in urban development* (Londres: ITDG Publishing, 2004).

c. É muito importante compreender que a liberdade como uma ideia tem esses dois aspectos muito distintos, e que algumas abordagens da avaliação podem capturar um aspecto melhor do que o outro. A natureza e as implicações da distinção foram investigadas em minha Conferência Kenneth Arrow, "Freedom and social choice", incluída em meu livro *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, cap. 20-22).

d. Meu trabalho sobre a abordagem das capacidades foi iniciado com minha busca de uma melhor perspectiva sobre as vantagens individuais que podem ser encontradas no enfoque rawlsiano dos bens primários: ver "Equality of what?", in S. McMurrin (org.), *Tanner Lectures on human values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press; Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980). Mas logo ficou claro que a abordagem poderia ter uma relevância muito maior: ver *Commodities and capabilities* (1985); "Well-being, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82, 1985; *The standard of living* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Inequality reexamined* (Oxford: Oxford University Press; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). A ligação dessa abordagem com as ideias de Aristóteles me foi indicada por Martha Nussbaum, que passou a fazer contribuições pioneiras nesse crescente campo de investigação e influenciou fortemente a forma como a abordagem foi desenvolvida. Ver também o livro que organizamos juntos, *The quality of life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

e. Mesmo que com frequência seja conveniente falar sobre as capacidades individuais (vistas com relação a estar apto a realizar os funcionamentos individuais correspondentes), é importante ter em mente que a abordagem das capacidades diz respeito, em última instância, à aptidão para realizar *combinações* de funcionamentos valorizados. Pode haver, por exemplo, um *trade-off* entre a capacidade de uma pessoa de estar bem nutrida e sua capacidade de estar bem alojada (a pobreza pode tornar inevitáveis essas escolhas difíceis), e temos de ver a capacidade total da pessoa em termos de resultados combinados a sua disposição. Ainda assim, muitas vezes é conveniente falar de capacidades *individuais* (com certa suposição implícita sobre a satisfação de outras exigências), e para simplificar a apresentação vou fazer isso de vez em quando no que se segue.

f. A relevância da "formação da capacidade humana" para a liberdade sugere a necessidade de novas linhas de investigação que lidem com o desenvolvimento de competências cognitivas e construtivas. Uma importante mudança de direção pode ser vista em James J. Heckman, "The economics, technology and neuroscience of human capability formation", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106, 2007.

g. Há também um argumento pragmático sobre a atenção especial dispensada às realizações efetivas quando houver alguma dúvida sobre a realidade de uma capacidade que determinadas pessoas supostamente têm. Essa pode ser uma questão importante na avaliação da equidade de gênero, na qual buscar alguma prova efetiva de realizações criticamente importantes pode ser tranquilizador de uma forma que a crença na existência da capacidade correspondente não pode ser. Sobre essa e outras considerações relacionadas, ver Anne Philips, *Engendering democracy* (Londres: Polity Press, 1991).

h. Alega-se com frequência que práticas ancestrais tirânicas e desagradáveis, como a mutilação genital de mulheres jovens ou o tratamento punitivo das mulheres adúlteras, não deveriam ser praticadas no país para onde essas pessoas emigraram, pois são ofensivas para os outros cidadãos desse país. Mas certamente o argumento decisivo contra essas práticas é sua natureza terrível, não importa onde elas ocorrem, e a necessidade de eliminar essas práticas é muito forte em razão da perda de liberdade de suas vítimas, independentemente de os potenciais imigrantes migrarem ou não. O argumento diz respeito basicamente à importância da liberdade em geral, incluindo a liberdade das mulheres envolvidas. O fato de essas práticas serem ofensivas para os outros — os moradores mais velhos — não constitui o argumento mais forte contra elas, pois a preocupação deveria estar voltada para as vítimas e não para seus vizinhos.

i. Sobre essa questão, incluindo uma discussão sobre o pluralismo de Aristóteles e Mill, ver meu "Plural utility", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 1980-1.

j. Isso será discutido no capítulo 16.

k. Além das variações gerais que dependem das circunstâncias sociais e prioridades políticas, existe um bom argumento para manter aberta a possibilidade de levantar questões novas e interessantes sobre inclusões e pesos relativos. Por exemplo, há interessantes e importantes argumentos apresentados recentemente que enfatizam especialmente valores como a "civilidade" no desenvolvimento da aplicação das capacidades humanas para compreender o alcance da liberdade e da universalidade. A esse respeito, ver a análise esclarecedora de Drucilla Cornell em "Developing human capabilities: freedom, universability, and civility", in *Defending ideals: war, democracy, and political struggles* (Nova York: Routledge, 2004).

l. A escolha de pesos relativos também pode depender da natureza do exercício (por exemplo, se estamos usando a perspectiva da capacidade para avaliar a pobreza ou para orientar a política de saúde, ou usando-a para avaliar a desigualdade entre as vantagens totais de diferentes pessoas). Diferentes questões podem ser resolvidas com base nas informações sobre as capacidades, e a diversidade dos exercícios envolvidos pode sensatamente levar a escolhas bem distintas de pesos relativos.

m. As questões analíticas e matemáticas subjacentes à utilização de *faixas* de pesos relativos (em vez de um único conjunto de pesos relativos) para gerar ordenações parciais regulares são investigadas em meu artigo "Interpersonal aggregation and partial comparability", *Econometrica*, 38, 1970, e no livro *On economic inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1973; ed. ampl., com James Foster, 1997). Ver também Enrica

Chiappero-Martinetti, “A new approach to the evaluation of well-being and poverty by fuzzy set theory”, *Giornale degli Economisti*, 53, 1994.
n. Sobre as complexidades envolvidas no diagnóstico do individualismo metodológico, ver Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973), e também seu artigo “Methodological individualism reconsidered”, *British Journal of Sociology*, 19, 1968, junto com as referências citadas por Lukes.
o. Essa questão foi discutida no capítulo 7.
p. Existe também a possibilidade de distinguir entre “culpa coletiva” e “culpa individual” dos membros que constituem a coletividade. Os “sentimentos de culpa coletiva” podem igualmente ser distinguidos dos sentimentos de culpa dos indivíduos nesse grupo. Sobre isso, ver Margaret Gilbert, “Collective guilt and collective guilt feelings”, *Journal of Ethics*, 6, 2002.
q. Não há obviamente proibição alguma de levar em conta tais capacidades inter-relacionadas. Na verdade, o argumento a favor de levá-las em conta é bastante forte. James E. Foster e Christopher Handy investigaram o papel e o funcionamento das capacidades interdependentes em seu lúcido ensaio, “External capabilities”, mimeo. (Vanderbilt University, jan. 2008). Ver também James E. Foster, “Freedom, opportunity and well-being”, mimeo. (Vanderbilt University, 2008), e também Sabina Alkire e James E. Foster, “Counting and multidimensional poverty measurement”, *OPHI Working Paper 7* (Oxford University, 2007).
r. Sobre isso, ver Kwame Anthony Appiah, *The ethics of identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), e Amartya Sen, *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres: Allen Lane, 2006).
s. Ver a discussão sobre esse tema no capítulo 8.
t. Há também uma necessidade de ir além das motivações autointeressadas para compreender o compromisso de muitas pessoas em ajudar a proteger as populações vulneráveis a adversidades ambientais que podem não afetar diretamente a vida das pessoas que assim se comprometem. O perigo de inundações nas Maldivas ou em Bangladesh devido ao crescente nível do mar pode influenciar os pensamentos e as ações de muitas pessoas que não se veem afetadas pelas ameaças enfrentadas pelas populações precariamente localizadas.

12. Capacidades e recursos

A renda ou riqueza é uma forma inadequada de julgar a vantagem, como discutiu com grande clareza Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: "É evidente que a riqueza não é o bem que procuramos, pois é meramente útil e em proveito de alguma outra coisa".[1] A riqueza não é algo que valorizamos em si mesmo. Ela tampouco serve invariavelmente como bom indicador do tipo de vida que podemos alcançar. Uma pessoa com uma grave deficiência não pode ser considerada em maior vantagem apenas porque tem uma maior renda ou riqueza do que um vizinho forte e são. Na verdade, uma pessoa rica com alguma deficiência pode estar sujeita a muitas restrições às quais a pessoa mais pobre sem a desvantagem física pode não estar. Ao julgar as vantagens que diferentes pessoas têm em relação a outras, temos de olhar para as capacidades totais que conseguem desfrutar. Esse é certamente um argumento importante para usarmos, como base de avaliação, a abordagem das capacidades em vez do foco sobre a renda e a riqueza, que é centrado em recursos.

Já que a ideia da capacidade está ligada à liberdade substantiva, ela confere um papel central à aptidão *real* de uma pessoa para fazer diferentes coisas que ela valoriza. A abordagem se concentra nas vidas humanas, e não apenas nos recursos que as pessoas têm, na forma de posse ou usufruto de comodidades. Renda e riqueza são muitas vezes tomadas como o principal critério do êxito humano. Ao propor um deslocamento fundamental do foco de atenção, passando dos meios de vida para as *oportunidades reais* de uma pessoa, a abordagem das capacidades visa a uma mudança bastante radical nas abordagens avaliativas padrão amplamente utilizadas em economia e ciências sociais.

Ela também inicia um afastamento bastante substancial da "orientação para os meios" que prevalece em algumas das abordagens padrão na filosofia política, como, por exemplo, o foco de John Rawls sobre os "bens primários" (incorporados em seu "princípio da diferença") para avaliar as questões distributivas em sua teoria da justiça. Os bens primários são meios úteis para muitas finalidades, como a renda e a riqueza, os poderes e prerrogativas associados a cargos, as bases sociais da autoestima, e assim por diante. Eles não são valiosos em si mesmos, mas podem, em diferentes graus, nos ajudar na busca daquilo que realmente valorizamos. No entanto, apesar de os bens primários serem, na melhor das hipóteses, os *meios* para os fins valiosos da vida humana, eles próprios são vistos como o principal indicador para julgar a equidade distributiva segundo os princípios rawlsianos de justiça. Através do reconhecimento explícito de que os meios para a vida humana satisfatória não são eles mesmos os *fins* da boa vida (o ponto principal do argumento aristotélico), a abordagem das capacidades ajuda a produzir uma significativa ampliação do alcance do exercício avaliativo.[a]

A POBREZA COMO PRIVAÇÃO DE CAPACIDADE

Uma das questões centrais nesse contexto é o critério de pobreza. A identificação da pobreza com baixa renda está bem estabelecida, mas já existe uma literatura bastante substancial sobre suas insuficiências. O foco rawlsiano sobre os bens primários é mais abrangente do que a renda (de fato, a renda é apenas um de seus constituintes), mas a identificação de bens primários ainda é guiada, na análise de Rawls, por sua busca por meios úteis para múltiplos fins, entre os quais a renda e a riqueza são exemplos específicos, e particularmente importantes. No entanto, pessoas diferentes podem ter oportunidades completamente diferentes para converter a renda e outros bens primários em características da boa vida e no tipo de liberdade valorizada na vida humana. Assim, a relação entre os recursos e a pobreza é variável e profundamente dependente das características das respectivas pessoas e do ambiente em que vivem — tanto natural como social.[b]

Há, na verdade, vários tipos de contingências que resultam em variações na

conversão da renda nos tipos de vida que as pessoas podem levar. Existem pelo menos quatro importantes fontes de variação:

(1) *Heterogeneidades pessoais*: As pessoas têm características físicas díspares em relação a idade, gênero, deficiência, propensão à doença etc., tornando suas necessidades extremamente diversas. Por exemplo, uma pessoa deficiente ou doente pode precisar de mais renda para fazer as mesmas coisas elementares que uma pessoa menos adoentada pode fazer com determinado nível de renda. Na verdade, algumas desvantagens, como as deficiências graves, podem não ser totalmente corrigíveis, mesmo com enormes despesas em tratamentos ou próteses.

(2) *Diversidades no ambiente físico*: Quão longe determinada renda pode chegar dependerá também das condições ambientais, incluindo condições climáticas, como faixas de temperatura ou incidência de inundações. As condições ambientais não precisam ser imutáveis: podem ser melhoradas pelos esforços comuns, ou agravadas pela poluição ou esgotamento. Mas um indivíduo isolado pode ter de aceitar muito das condições ambientais dadas para converter receitas e recursos pessoais em funcionamentos e qualidade de vida.

(3) *Variações no clima social*: A conversão de recursos pessoais em funcionamentos é influenciada também pelas condições sociais, incluindo a saúde pública e as condições epidemiológicas, a estrutura do ensino público e a prevalência ou ausência de crime e violência nas localidades. Além das instalações públicas, a natureza das relações comunitárias pode ser muito importante, assim como a literatura mais recente sobre o "capital social" tende a enfatizar.[2]

(4) *Diferenças de perspectivas relacionais*: Os padrões estabelecidos de comportamento em uma comunidade também podem variar substancialmente a necessidade de renda para realizar os mesmos funcionamentos elementares. Por exemplo, ser capaz de "aparecer em público sem sentir vergonha" pode exigir padrões mais elevados de vestuário e de outros consumos visíveis em uma sociedade mais rica do que em uma sociedade mais pobre (como Adam Smith observou há mais de dois séculos em *A riqueza das nações*).[c] O mesmo se aplica aos recursos pessoais necessários para tomar parte na vida da comunidade e, em muitos contextos, até para satisfazer os requisitos mais elementares da autoestima. Essa variação é principalmente intersocial, mas influencia as vantagens relativas de duas pessoas localizadas em países diferentes.[d]

Também pode haver algum "acoplamento" de desvantagens entre diferentes fontes de privação, e essa pode ser uma consideração de extrema importância para a compreensão da pobreza e a elaboração de políticas públicas para enfrentá-la.[3] As desvantagens, como idade, deficiência ou doença, reduzem a aptidão de uma pessoa para ganhar uma renda. Mas elas também tornam mais difícil converter a renda em capacidade, uma vez que uma pessoa mais velha, mais inábil ou mais doente pode precisar de mais renda (para assistência, tratamento ou prótese) para realizar os mesmos funcionamentos (mesmo que

essa realização seja, na verdade, possível).[e] Assim, a pobreza real (com relação à privação de capacidade) pode facilmente ser muito mais intensa do que podemos deduzir dos dados sobre a renda. Essa pode ser uma consideração fundamental na avaliação da ação pública de assistência aos idosos e outros grupos com dificuldades de reconversão, além de sua baixa aptidão para obter uma renda.[f]

A distribuição de recursos e oportunidades dentro da família levanta complicações adicionais para a abordagem da pobreza com base na renda. A renda da família aumenta graças a seus membros economicamente ativos, e não a todos os indivíduos que a compõem, independentemente de idade, sexo e aptidão laboral. Se a renda familiar é desproporcionalmente usada para promover os interesses de alguns familiares em detrimento de outros (por exemplo, se há uma preferência sistemática pelos meninos na alocação dos recursos dentro da família), então a extensão da privação dos membros negligenciados (as meninas, no exemplo considerado) pode não estar adequadamente refletida pelo valor agregado da renda familiar.[4] Essa é uma questão crucial em muitos contextos. O preconceito de gênero parece ser um fator importante na atribuição dos recursos da família em muitos países da Ásia e do norte da África. A privação das meninas é mais facilmente e confiavelmente avaliada pela consideração da privação de capacidades que se traduz, por exemplo, em maior mortalidade, morbidade, desnutrição ou negligência médica do que pelos resultados encontrados com base na comparação entre as rendas das diferentes famílias.[g]

INAPTIDÕES, RECURSOS E CAPACIDADES

A relevância das inaptidões na compreensão das privações no mundo é muitas vezes subestimada, e esse pode ser um dos argumentos mais importantes para prestar atenção na perspectiva da capacidade. Pessoas com inaptidões físicas ou mentais estão não só entre os seres humanos mais necessitados do mundo, como também são, muitas vezes, os mais negligenciados.

A magnitude do problema global das inaptidões no mundo é verdadeiramente gigantesca. Mais de 600 milhões de pessoas — cerca de um em cada dez seres humanos — vivem com alguma forma de significativa inaptidão.[5] Mais de 400 milhões delas vivem em países em desenvolvimento. Além disso, no mundo em

desenvolvimento, os inaptos são frequentemente os mais pobres dentre os pobres com relação à renda, mas, além disso, sua *necessidade* de renda é maior do que as dos fortes e sãos, uma vez que precisam de dinheiro e assistência para tentar ter vidas normais e aliviar suas desvantagens. A deficiência da capacidade de obter renda, que pode ser chamada de "desvantagem da renda", tende a ser reforçada e amplificada pelo efeito da "desvantagem da conversão", isto é, pela dificuldade em converter renda e recursos em viver bem, precisamente por causa de suas inaptidões.

A importância da "desvantagem da conversão" devida às inaptidões pode ser ilustrada com alguns resultados empíricos de um estudo pioneiro de Wiebke Kuklys sobre a pobreza no Reino Unido, em uma tese notável concluída na Universidade de Cambridge pouco antes de sua morte prematura em decorrência de um câncer: o trabalho foi posteriormente publicado como livro.[6] Kuklys constatou que 17,9% dos indivíduos viviam em famílias com renda abaixo da linha da pobreza. Se a atenção é deslocada para indivíduos em famílias com um membro incapacitado, o percentual desses indivíduos que vivem abaixo da linha da pobreza é de 23,1%. Esse hiato de cerca de cinco pontos percentuais reflete em grande parte a deficiência de renda associada às inaptidões (as dificuldades das pessoas incapacitadas para trabalhar e suas necessidades de cuidados). Se a desvantagem da conversão é incorporada, e se leva em conta a necessidade de mais renda para melhorar as desvantagens das inaptidões, a proporção de indivíduos em famílias com membros inaptos vivendo abaixo da linha de pobreza salta para 47,4%, uma diferença de quase trinta pontos percentuais em relação à proporção de pessoas abaixo da linha de pobreza (17,9%) para a população como um todo. Em outras palavras, no quadro comparativo dos trinta pontos percentuais adicionais correspondentes à desvantagem da pobreza para os indivíduos que vivem em famílias com um membro incapacitado, apenas cerca de um sexto pode ser atribuído à deficiência de renda e o resto à desvantagem da conversão (a questão central que distingue a perspectiva da capacidade da perspectiva da renda e dos recursos).

Uma compreensão das exigências morais e políticas das inaptidões é importante não só porque é uma característica muito generalizada e muito prejudicial da humanidade, mas também porque muitas de suas trágicas conse-

quências podem realmente ser superadas de forma substancial com determinada assistência social e intervenção imaginativa. As políticas para lidar com as inaptidões podem cobrir um amplo terreno, incluindo a melhoria dos efeitos das desvantagens, por um lado, e os programas de prevenção de inaptidões, por outro. É extremamente importante compreender que muitas inaptidões são evitáveis, e muito pode ser feito não apenas para diminuir a *penalização* das inaptidões, mas também para reduzir sua *incidência*.

Na verdade, apenas uma proporção bastante moderada dos 600 milhões de pessoas com inaptidões foi condenada a essas condições quando concebida ou até mesmo ao nascer. Por exemplo, a desnutrição materna e a desnutrição na infância podem tornar as crianças propensas a doenças e deficiências da saúde. A cegueira pode resultar de doenças relacionadas a infecções e à falta de água potável. Outras deficiências podem ter origem na poliomielite, no sarampo ou na aids, assim como em acidentes de trânsito e de trabalho. Uma questão adicional é a das minas terrestres que estão espalhadas por todos os territórios em conflito no mundo, mutilando e matando muitas pessoas, especialmente crianças. A intervenção social contra as inaptidões tem de incluir prevenção, bem como gestão e mitigação. Se as exigências da justiça têm de dar prioridade à eliminação da injustiça manifesta (como venho defendendo ao longo deste trabalho), em vez de se concentrar na busca prolongada da sociedade perfeitamente justa, então a prevenção e a mitigação das inaptidões não podem deixar de ser bastante centrais na tarefa de promoção da justiça.

Considerando o que pode ser obtido através da intervenção inteligente e humana, é surpreendente que a maioria das sociedades seja tão passiva e autocomplacente em relação à preponderância do injusto fardo das inaptidões. Ao alimentar essa passividade, o conservadorismo conceitual desempenha um papel significativo. Em particular, a concentração na distribuição da renda como guia principal para a equidade distributiva impede uma compreensão do drama das inaptidões e de suas implicações morais e políticas para a análise social. Mesmo o uso constante de visões da pobreza baseadas na renda (como a repetida invocação do número de pessoas que vivem com menos de um ou dois dólares por dia — uma prática popular nas organizações internacionais) pode desviar a atenção da terrível dureza da privação social, que combina a desvantagem da

conversão com a da renda. Os 600 milhões de pessoas incapacitadas no mundo não são atormentadas apenas pela baixa renda. Sua liberdade para levar uma vida boa está arruinada de muitas maneiras diferentes, que agem individualmente e em conjunto para pôr essas pessoas em perigo.

O USO DOS BENS PRIMÁRIOS POR RAWLS

Dada a importância da distância entre as capacidades e os recursos, por razões já discutidas, é difícil não ser cético em relação ao princípio da diferença proposto por John Rawls, que se concentra inteiramente nos bens primários para julgar as questões distributivas segundo seus "princípios de justiça" para a base institucional da sociedade. Essa divergência, com toda a sua importância, obviamente não significa a falta de preocupação de Rawls com a importância da liberdade substantiva — como já observei neste trabalho. Ainda que os princípios de justiça de Rawls se concentrem nos bens primários, em outro lugar ele se ocupa da necessidade de corrigir esse foco nos recursos para ter uma melhor apreensão da liberdade real das pessoas. A ampla simpatia de Rawls pelos desfavorecidos está abundantemente refletida em suas obras.

De fato, Rawls recomenda corretivos especiais para as "necessidades especiais", como as inaptidões e as deficiências, ainda que isso não seja parte de seus princípios de justiça. Essas correções não acompanham o estabelecimento da "estrutura institucional básica" da sociedade na "fase institucional", mas aparecem mais tarde, por ocasião do *uso* das instituições já estabelecidas, particularmente na "fase legislativa". Isso torna muito claro o alcance da motivação de Rawls, e a pergunta a ser feita é se essa é a maneira adequada de retificar a cegueira parcial da perspectiva dos recursos e bens primários nos princípios de justiça de Rawls.

Na exaltada posição que Rawls concede à métrica dos bens primários, há certa inclinação a subtrair importância do fato de que pessoas diferentes, por suas próprias características pessoais ou pela influência do ambiente físico e social, ou pela privação relativa (quando as vantagens absolutas de uma pessoa dependem de sua posição relativa), podem ter oportunidades muito diversas para converter recursos gerais (como renda e riqueza) em capacidades — o que podem

realmente fazer ou não. As variações nas oportunidades de conversão não são apenas questões sobre o que pode ser visto como “necessidades especiais”, mas refletem variações generalizadas — grandes, pequenas e médias — na condição humana e nas circunstâncias sociais relevantes.

Rawls de fato fala da eventual emergência de provisões especiais para as “necessidades especiais” (por exemplo, para cegos ou para aqueles que estão claramente incapacitados por outras razões), numa fase posterior do desdobramento multiestágio de sua história da justiça. Esse movimento indica a profunda preocupação de Rawls com a desvantagem, mas a forma como ele lida com esse problema generalizado tem um alcance bastante limitado. Em primeiro lugar, essas correções só ocorrem, caso ocorram, depois de a estrutura institucional básica ser estabelecida através dos “princípios de justiça” rawlsianos: a natureza dessas instituições básicas não é de forma alguma influenciada por essas “necessidades especiais” (bens primários como renda e riqueza dominam de forma suprema o estabelecimento da base institucional que lida com as questões distributivas através do papel do princípio da diferença).

Em segundo lugar, mesmo numa fase posterior, quando se atenta particularmente para as “necessidades especiais”, não há nenhuma tentativa de chegar a um acordo com as variações ubíquas nas oportunidades de conversão entre diferentes pessoas. Sem dúvida é importante atentar para as desvantagens proeminentes e facilmente identificáveis (como a cegueira), mas as variações de muitas formas diferentes (ligadas, por exemplo, a uma maior propensão à doença, ambientes epidemiológicos mais adversos, vários níveis e tipos de inaptidões físicas e mentais etc.) fazem com que o foco informacional sobre os funcionamentos e as capacidades seja essencial para pensar nos arranjos e realizações sociais, tanto para estabelecer a estrutura institucional como para garantir que ela funcione bem e com um uso adequado do raciocínio humano e solidário.

Acredito que Rawls também seja motivado por sua preocupação com a equidade distributiva das liberdades substantivas e capacidades, mas ao fundamentar seus princípios de justiça na perspectiva informacional dos bens primários contida no princípio da diferença, ele deixa a determinação das “instituições justas” para a justiça distributiva e para a orientação institucional

básica exclusivamente sobre os ombros delgados dos bens primários. Isso não concede a sua preocupação subjacente com as capacidades um espaço suficiente para que elas influenciem a fase institucional pela qual seus princípios de justiça estão diretamente interessados.

DESVIOS DA TEORIA RAWLSIANA

Ao contrário do foco de Rawls no institucionalismo transcendental, a abordagem da justiça explorada neste trabalho não busca um cenário sequencial e priorizado para o desdobramento de uma sociedade perfeitamente justa. Ao centrar-se no melhoramento da justiça, através da mudança institucional e de outras, a abordagem aqui consequentemente não abandona a questão da conversão e das capacidades a um estatuto de segunda classe, a ser mencionada e considerada mais adiante. Compreender a natureza e as fontes da privação de capacidades e da iniquidade é de fato central para eliminar as injustiças manifestas que podem ser identificadas pela argumentação pública, com uma boa dose de acordo parcial.[h]

A abordagem rawlsiana também exerce uma ampla influência fora de seu próprio domínio, assim como especificado por Rawls, uma vez que tem sido o modo dominante de argumentação sobre a justiça na filosofia moral e política contemporânea. Por exemplo, aqueles que tentam manter a fundamentação contratualista rawlsiana em uma nova — e mais ambiciosa — teoria da justiça que abarca todo o mundo (essa "teoria cosmopolita da justiça" tem um âmbito muito maior do que a abordagem país a país de Rawls) continuam buscando uma ordenação completa dos juízos distributivos, necessária para a justiça institucional transcendental para todo o globo.[7] Não é surpreendente que esses teóricos não tenham sido aplacados pela ordenação parcial e incompleta baseada nas capacidades e que, como diz Thomas Pogge, haja uma exigência de muito mais do que "apenas um ranking ordinal parcial" necessário para resolver "como uma ordem institucional deveria ser desenhada".[8] Eu gostaria de desejar boa sorte para os construtores de um conjunto de instituições transcendentalmente justo para o mundo inteiro, mas para aqueles que estão dispostos a se concentrar, pelo menos por enquanto, na redução das injustiças manifestas que tão

severamente assolam o mundo, a relevância de uma ordenação "meramente" parcial para uma teoria da justiça pode de fato ser bastante momentosa.[i]

Eu diria que a questão central não é se certa abordagem tem um alcance total ao poder comparar quaisquer duas alternativas, mas se as comparações que pode fazer são adequadamente orientadas e fundamentadas. As comparações de liberdades substantivas e capacidades nos colocam no território correto, e não deveríamos nos mudar para um território diferente aos sermos tentados pelos atrativos de uma ordenação completa (vista independentemente de *o que* ela ordena completamente).

A vantagem da perspectiva da capacidade sobre a dos recursos reside em sua relevância e importância substantiva, e não em qualquer promessa de produzir uma ordenação total. Na verdade, como Elizabeth Anderson persuasivamente discutiu, a métrica das capacidades é "superior à métrica dos recursos porque se concentra nos fins e não nos meios, pode lidar melhor com a discriminação contra pessoas incapacitadas, é adequadamente sensível às variações individuais em funcionamentos que têm importância para a democracia, e é apropriada para orientar a justa prestação dos serviços públicos, sobretudo na saúde e na educação".[9]

A IGUALDADE DE RECURSOS DE DWORKIN

Enquanto Rawls usa a perspectiva dos recursos em seus princípios de justiça através do índice de bens primários, efetivamente ignorando as variações da conversão entre recursos e capacidades, o uso feito por Ronald Dworkin da perspectiva dos recursos possibilita de forma explícita a consideração dessas variações através de um pensamento habilmente orientado para o mercado, mais especificamente através da utilização de um mercado primordial imaginário de seguros contra as desvantagens de conversão. Nesse experimento mental, supõe-se que as pessoas, sob um véu de ignorância de uma posição original à maneira de Rawls, entram nesse mercado hipotético que vende seguros contra as respectivas desvantagens. Embora nessa situação imaginária ninguém saiba quem vai ter qual desvantagem, caso a tenha, todos compram o seguro contra possíveis adversidades e ("mais tarde", por assim dizer) aqueles que realmente

acabarem tendo as desvantagens podem reivindicar sua compensação, conforme determinado pelos mercados de seguros, obtendo mais recursos de outros tipos como compensação. Isso é, argumenta Dworkin, o mais justo que podemos obter, com base naquilo que ele considera como uma efetiva "igualdade de recursos".

Essa é certamente uma proposta interessante e muito engenhosa (depois de apresentar um curso em conjunto com Dworkin por dez anos na Universidade de Oxford e conhecer o alcance surpreendente de sua mente, eu não poderia, é claro, esperar menos). Mas, depois dessa brilhante contribuição sobre um possível mercado hipotético, Dworkin parece dirigir-se em linha reta para uma espécie de programa "tente fazer melhor!", orientado sobretudo aos afetados pela abordagem baseada em capacidades.[j] Ele afirma que *ou* a igualdade de capacidades equivale realmente a igualdade de bem-estar, em cujo caso (Dworkin sustenta) constitui uma visão equivocada da equidade, *ou* equivale efetivamente à mesma solução que sua igualdade de recursos, em cujo caso não há nenhuma diferença real entre nós (e nenhuma vantagem em seguir a abordagem das capacidades).

Apesar de minha imensa admiração pelo trabalho de Ronald Dworkin, tenho de dizer que estou um tanto confuso para decidir por onde começar a analisar o que está errado nesse argumento contra uma abordagem baseada em capacidades. Em primeiro lugar (para começar por um aspecto menor, apenas para tirá-lo do caminho), mesmo que a igualdade de capacidades equivalesse à igualdade de capacidades para o bem-estar, não seria a mesma coisa que a igualdade de bem-estar.[k] (A distinção entre capacidade e realização foi discutida no último capítulo.) No entanto, mais importante ainda, deveria estar claro — a partir do que tenho dito sobre a perspectiva das capacidades desde sua primeira apresentação — que não defendo a igualdade de bem-estar nem a igualdade de capacidades para realizar o bem-estar.[l]

Em segundo lugar, se a igualdade de recursos não fosse diferente da igualdade de capacidades e liberdades substantivas, por que seria mais interessante, do ponto de vista normativo, pensar na primeira do que na segunda, se os recursos são apenas instrumentalmente importantes como meios para outros fins? Já que os recursos são "meramente úteis e em proveito de alguma outra coisa" (como

Aristóteles dizia) e já que o argumento a favor da igualdade de recursos repousa, em última instância, nessa “outra coisa”, por que não colocar a igualdade de recursos em seu lugar como uma forma de conseguir a igualdade de capacidades para realizar, se a congruência entre as duas de fato se dá?

Não há, naturalmente, grande dificuldade matemática em conceber um objeto que pode ser visto como um fim (como a utilidade ou a capacidade) com relação a quantidades “equivalentes” de alguma outra coisa (como renda ou recursos) que serve como meio para alcançar o fim correspondente, sempre que o meio seja um instrumento poderoso o suficiente para nos permitir obter qualquer nível particular do fim. Essa técnica analítica tem sido muito utilizada na teoria econômica, particularmente na análise de utilidade, tratando da utilidade não diretamente, mas com relação à renda equivalente (frequentemente chamada de “utilidade indireta”). A igualdade de capacidades e a igualdade de recursos proposta por Dworkin — que poderiam ser vistas, nesse sentido, como “capacidades indiretas” — poderiam ser congruentes se e somente se os mercados de seguros funcionassem de maneira que, sob a fórmula de Dworkin para a igualdade de recursos, todas as pessoas tivessem as mesmas capacidades. Mas então por que se emocionar apenas com a realização instrumental (“todos têm os mesmos recursos — hurra!”) em vez de se emocionar com o que realmente importa (todos têm as mesmas liberdades substantivas ou capacidades)?

Em terceiro lugar, a congruência pode de fato não se dar, uma vez que os mercados de seguros podem lidar mais facilmente com alguns objetos que com outros. Algumas das fontes de desvantagem de capacidades não surgem de características pessoais (como as inaptidões), mas de características relacionais e ambientais (como as privações relativas, originalmente discutidas por Adam Smith em *A riqueza das nações*). É fácil comprovar por que o mercado de seguros contra essas características não pessoais é muito mais difícil de acomodar nos mercados de seguros com clientes individuais.[m]

Outra razão para a possibilidade de não haver congruência é que na abordagem de Dworkin a avaliação das diferenças interpessoais na privação é deixada para os operadores atomistas nos mercados de seguros, enquanto em minha abordagem essa avaliação é objeto da argumentação pública. No sistema

de Dworkin, é a interação das respectivas avaliações dos diferentes indivíduos que determina os preços de mercado e os níveis de compensação de diferentes tipos de seguros. Nesse sistema, o mercado é encarregado de fazer o exercício avaliativo, o qual pode realmente exigir o envolvimento na argumentação pública e na discussão interativa.

Em quarto lugar, o foco de Dworkin, compartilhado com outros enfoques institucionalistas transcendentais, é conseguir instituições perfeitamente justas (em uma única etapa). Mas para cumprir a tarefa de promover a justiça através da eliminação de casos de injustiça radical, mesmo quando não há esperança de obter instituições perfeitamente justas (ou mesmo qualquer acordo sobre como elas seriam), podemos aproveitar o que foi pejorativamente chamado de "uma ordenação meramente parcial". O mercado *hipotético* de seguros contra as inaptidões à maneira de Dworkin nem sequer pretende oferecer meios e métodos para identificar os avanços da justiça, por causa de sua concentração exclusiva no exercício simulado da justiça transcendental.

Em quinto lugar, Dworkin não considera problemáticas a existência, a unicidade e a eficiência dos equilíbrios do mercado perfeitamente competitivo, coisas que ele precisa para sua história institucional. E tudo isso é pressuposto sem muita defesa, apesar do que sabemos sobre as enormes dificuldades que existem nesses pressupostos, como mostrado por meio século de investigação econômica sobre a teoria do "equilíbrio geral". Na verdade, muitos dos aspectos problemáticos, relacionados com as limitações informacionais (especialmente a informação assimétrica), o papel dos bens públicos, as economias de escala e outros impedimentos se aplicam de forma particularmente forte aos mercados de seguros.[10]

Temo que haja certo fundamentalismo institucional na abordagem de Dworkin, e alguma inocência em sua presunção de que, uma vez chegando a um acordo sobre algumas regras de redistribuição de recursos baseada em seguros, seríamos capazes de esquecer os resultados reais e as capacidades reais que as diferentes pessoas desfrutam. Supõe-se que as liberdades e os resultados reais podem ser deixados nas mãos seguras da escolha institucional por meio de mercados *hipotéticos*, sem ter de julgar a posteriori a correspondência entre o que as pessoas esperavam e o que realmente aconteceu. Os mercados de seguros

supostamente funcionam como armas de um único disparo, sem surpresas, sem repetições e sem discussões sobre o que se esperava e o que de fato surgiu.

Se houver alguma utilidade no engenhoso dispositivo dos mercados hipotéticos de seguros concebido por Dworkin, ela não está em sua pretensão de ser uma teoria nova e viável da justiça distributiva. A igualdade de recursos à maneira de Dworkin dificilmente substitui a abordagem das capacidades, mas pode servir como uma forma — uma dentre várias[n] — de compreender como se pode conceber a compensação pelas desvantagens com relação à transferência de renda. Nesse difícil campo, podemos nos servir de qualquer ajuda fornecida pelos experimentos mentais, desde que eles não pretendam ter poderes imperiais como árbitros institucionais.

Como foi discutido acima (em especial no capítulo 3), o avanço da justiça e a eliminação da injustiça exigem um compromisso conjunto com a escolha institucional (lidando, entre outras coisas, com as rendas privadas e os bens públicos), o ajuste do comportamento e os procedimentos de correção dos arranjos sociais baseados na discussão pública daquilo que é prometido, em como as instituições realmente funcionam para fora e como as coisas podem ser melhoradas. Não há licença para "desligar" a razão pública interativa supondo a prometida virtude de uma escolha institucional definitiva baseada no mercado. O papel social das instituições, incluindo as de caráter imaginário, é mais complexo.

---

a. Apresentei argumentos a favor dessa mudança de foco em "Well-being, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82, abr. 1985, e "Justice: means versus freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, 19, primavera de 1990.

b. Em uma adiantada contribuição de 1901, Rowntree observou um aspecto do problema, referindo-se à "pobreza secundária", em contraste com a "pobreza primária", definida com relação à baixa renda (B. Seebohm Rowntree, *Poverty. A study of town life*. Londres: Macmillan, 1901). Ao seguir o fenômeno da pobreza secundária, Rowntree se concentrou especificamente nas influências dos hábitos e padrões de comportamento que afetam a composição das mercadorias no consumo de uma família. Essa questão continua a ser importante, ainda hoje, mas a distância entre baixa renda e privação real pode surgir também por outras razões.

c. Ver Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776; reed. R. H. Campbell e A. S. Skinner (orgs.). Oxford: Clarendon Press, 1976, pp. 351-2). Sobre a relação entre desvantagem relativa e pobreza, ver as obras mais recentes de W. G. Runciman, *Relative deprivation and social justice: a study of attitudes to social inequality in twentieth-century England* (Londres: Routledge, 1966), e Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom* (Harmondsworth: Penguin, 1979).
d. Na verdade, a privação relativa com relação à renda pode produzir a privação absoluta com relação às capacidades. Ser relativamente pobre em um país rico pode representar uma grande deficiência de capacidades, mesmo quando a renda absoluta é alta pelos padrões internacionais. Em um país generalizadamente rico, necessita-se de mais renda para comprar mercadorias suficientes para realizar o mesmo funcionamento social. A esse respeito, ver meu artigo "Poor, relatively speaking", *Oxford Economic Papers*, 35, 1983, reimpresso em *Resources, values and development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).
e. Há também um problema de acoplamento (1) na desnutrição gerada pela pobreza e (2) na pobreza de renda resultante da privação de trabalho devida à desnutrição. Sobre essas conexões, ver Partha Dasgupta e Debraj Ray, "Inequality as a determinant of malnutrition and unemployment: theory", *Economic Journal*, 96, 1986, e "Inequality as a determinant of malnutrition and unemployment: policy", *Economic Journal*, 97, 1987.
f. A contribuição dessas desvantagens para a prevalência da pobreza de renda na Grã-Bretanha foi nitidamente revelada por um estudo empírico pioneiro de A. B. Atkinson, *Poverty in Britain and the reform of social security* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). Em suas obras posteriores, Atkinson avançou na exploração da conexão entre a deficiência de renda e outros tipos de privação. Ver seus estudos "On the measurement of poverty", *Econometrica*, 55, 1987, e *Poverty and social security* (Nova York: Harvester Wheatsheaf, 1989). Para uma análise vigorosa da ideia geral de desvantagem e sua ampla relevância tanto para avaliação social como para as políticas públicas, ver Jonathan Wolff e Avner De-Shalit, *Disadvantage* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
g. O preconceito de gênero não é claramente uma preocupação central na avaliação da desigualdade e da pobreza na Europa ou América do Norte, mas a presunção, com frequência implícita, de que a questão da desigualdade de gênero não se aplica a países "ocidentais" pode ser bastante enganosa. Por exemplo, a Itália tinha uma das maiores taxas de trabalho feminino "não reconhecido" (na maior parte, trabalho doméstico nada glamoroso) entre todos os países do mundo incluídos no sistema padrão das contas nacionais em meados da década de 1990, de acordo com o *Relatório de Desenvolvimento Humano de 1995*, publicado pelo PNUD (Nova York: Nações Unidas, 1995). O cálculo do esforço e do tempo despendidos, e suas implicações para a liberdade pessoal das mulheres, também tem algum significado para a Europa e América do Norte. Em muitos casos existe um considerável preconceito de gênero nos países mais ricos com relação às oportunidades para a educação avançada ou às perspectivas de seleção para cargos de alto nível.
h. Ao investigar as limitações do foco no índice de bens primários na formulação dos princípios de justiça na abordagem geral de Rawls, naturalmente minha intenção não é sugerir que tudo ficaria bem em sua abordagem institucionalista transcendental se a concentração em bens primários fosse substituída pelo envolvimento direto com as capacidades. As sérias dificuldades decorrentes da orientação transcendental e não comparativa de Rawls e do foco puramente institucional de seus princípios de justiça, discutidas acima, permaneceriam, não importando qual foco informacional fosse utilizado para avaliar as considerações distributivas. Sustento aqui que, além dos problemas gerais resultantes da dependência de uma abordagem institucionalista transcendental, a teoria rawlsiana é prejudicada *adicionalmente* por sua concentração em bens primários para lidar com questões distributivas em seus princípios de justiça.
i. Essa questão foi discutida na Introdução e nos capítulos 1 a 4.
j. Suponho que deveria me sentir honrado por ser levado a sério o suficiente para ser identificado como o principal protagonista do que ele vê como a insatisfatória abordagem das capacidades. Ver Ronald Dworkin,

Sovereign virtue: the theory and practice of equality (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, pp. 65-119 [*A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005]). Ver também o seu "Sovereign virtue revisited", *Ethics*, 113, 2002.

k. Por exemplo, a busca *real* de alguns por estilos opulentos de vida, que Dworkin não pretende subsidiar, não deve ser confundida com a *capacidade* de permitir-se estilos opulentos de vida — uma capacidade que muitas pessoas podem compartilhar sem realmente utilizar.

l. Minha Conferência Tanner de 1979 sobre a utilização das capacidades, que foi publicada como "Equality of what?", in S. McMurrin (org.), *Tanner Lectures on human values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), apresentou a perspectiva das capacidades não apenas como contrastando com o foco rawlsiano nos bens primários, mas também como rival, e crítica, de qualquer abordagem baseada no bem-estar. Dworkin não comenta isso em seu primeiro trabalho sobre a igualdade de recursos: "What is equality? Part 1: Equality of welfare" e "What is equality? Part 2: Equality of resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, e a atribuição ocorreu pela primeira vez, até onde eu saiba (a menos que eu tenha perdido alguma coisa), em *Sovereign virtue: the theory and practice of equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

m. Algumas das razões para a divergência entre a igualdade de recursos e a igualdade de capacidades foram analisadas, entre outros, por Andrew William, "Dworkin on capability", *Ethics*, 113, 2002, e Roland Pierik e Ingrid Robeyns, "Resources versus capabilities: social endowments in egalitarian theory", *Political Studies*, 55, 2007.

n. Uma importante alternativa para fornecer renda privada extra às pessoas incapacitadas é, obviamente, a prática bastante usada de oferecer a elas serviços sociais gratuitos ou subsidiados — um procedimento central no "estado do bem-estar" na Europa. É assim que funciona, por exemplo, um serviço nacional de saúde, em vez de conceder aos doentes uma renda maior para que paguem suas necessidades médicas.

13. Felicidade, bem-estar e capacidades

Já que a economia é supostamente minha profissão, não importando o que eu faça do meu caso de amor com a filosofia, eu também poderia começar reconhecendo que minha profissão teve uma relação um pouco conturbada com a perspectiva de felicidade. Ela é frequentemente descrita, nas palavras de Thomas Carlyle, como "a ciência lúgubre". Os economistas são frequentemente vistos como terríveis desmancha-prazeres que querem sufocar a natural alegria dos seres humanos e sua simpatia recíproca em uma espécie de mistura de fórmulas da disciplina econômica. De fato, Edmund Clerihew Bentley colocou os escritos econômicos do grande utilitarista John Stuart Mill no triste recipiente da economia política — com pouca alegria e nenhuma cordialidade:

John Stuart Mill,
By a mighty effort of will,
Overcame his natural bonhomie,
And wrote the Principles of Political Economy.[a]

A economia é de fato tão hostil à felicidade e à simpatia a ponto de a bonomia dever ser impiedosamente superada antes de podermos considerar a economia política?

É claro que não se pode duvidar de que o objeto da economia seja frequentemente bastante grave e, por vezes, bastante deprimente, e pode ser muito difícil manter a alegria natural ao estudar, por exemplo, a fome ou a pobreza, ou ao tentar compreender as causas e os efeitos do devastador desemprego ou da terrível miséria. Mas é assim que deve ser: a alegria por si só não ajuda muito na análise do desemprego, da pobreza ou da fome.

Mas o que dizer da economia em geral, que abrange tantos problemas diferentes de todos, dentre os quais nem todos são terrivelmente perturbadores? Faz algum sentido acolher a perspectiva de felicidade e reconhecer sua importância para a vida humana e, em consequência, para a boa política econômica? Essa é a primeira pergunta que abordarei neste capítulo.

A segunda é: quão adequada é a perspectiva da felicidade para julgar o bem-estar ou a vantagem de uma pessoa? Poderíamos errar por não sermos justos com a importância da felicidade, ou por superestimar sua importância na avaliação do bem-estar das pessoas, ou por ignorar as limitações da felicidade como base principal — ou única — de avaliação da justiça social ou do bem-estar social. Além de examinar as conexões entre a felicidade e o bem-estar, é relevante perguntar como a felicidade se relaciona com a perspectiva das liberdades e capacidades. Já que estou discutindo a relevância das capacidades, é importante examinar a extensão da divergência entre as duas perspectivas, a da felicidade e a das capacidades.

Em terceiro lugar, como as capacidades se relacionam com o bem-estar de uma pessoa? Uma expansão das capacidades sempre implica uma melhoria do bem-estar? Se não, em que sentido a capacidade é um indicador da vantagem de uma pessoa?

Essas questões serão examinadas em seguida, mas antes quero discutir o fato de que a relevância das capacidades não se limita a seu papel em nos informar sobre as vantagens de uma pessoa (e é nesse papel que a capacidade pode competir com a felicidade), uma vez que também traz implicações para os deveres e obrigações de uma pessoa, pelo menos em uma perspectiva. Como foi observado acima, a capacidade também é um tipo de poder, de uma forma que a felicidade claramente não é. Quão significativas são as implicações desse contraste para a filosofia moral e política em geral e para a teoria da justiça em particular?

FELICIDADE, CAPACIDADES E OBRIGAÇÕES

A questão aqui diz respeito à responsabilidade do poder efetivo, que foi discutida no capítulo 9. Ao contrário do argumento contratualista, a defesa do

dever ou obrigação do poder efetivo para fazer a diferença não se baseia, nessa linha de raciocínio, na reciprocidade de benefícios comuns através da cooperação ou do compromisso assumido em algum contrato social. Em vez disso, baseia-se no argumento de que, se alguém tem o poder de fazer a diferença na redução da injustiça no mundo, então há um forte e fundamentado argumento para que faça exatamente isso (sem ter de disfarçar tudo sob a vestimenta de alguma vantagem prudencial imaginária em um exercício hipotético de cooperação). É uma linha de argumentação que remonta à análise de Gautama Buda das obrigações que acompanham a efetividade da habilidade e do poder de uma pessoa (o argumento citado é apresentado por Buda no *Sutta-Nipata*), mas que surgiu sob diferentes formas na filosofia moral e política em muitos países diferentes, em diferentes épocas.

A liberdade em geral e a liberdade de agência em particular são partes de um poder efetivo que uma pessoa tem, e seria um erro considerar a capacidade relacionada com essa ideia de liberdade apenas como um conceito de vantagem humana: ela também é uma consideração central para a compreensão de nossas obrigações. Essa consideração produz um contraste maior entre felicidade e capacidades como ingredientes informacionais básicos de uma teoria da justiça, pois a felicidade não gera obrigações da forma como a capacidade inevitavelmente gera, se admitirmos o argumento sobre a responsabilidade do poder efetivo. A esse respeito, há uma diferença significativa entre o bem-estar e a felicidade, de um lado, e as liberdades e capacidades, do outro.

As capacidades têm um papel na ética social e na filosofia política que vai muito além de seu lugar como rival da felicidade e do bem-estar como guias para a vantagem humana. Não insistirei nessa distinção aqui, pelo menos diretamente, embora ela figurará na explicação de por que um reforço da liberdade de uma pessoa pode não aumentar necessariamente seu bem-estar. Vou concentrar-me na relevância das capacidades na avaliação de estados e vantagens de uma pessoa, em contraste com a perspectiva da felicidade enfatizada pela tradicional economia do bem-estar. A questão da obrigação relacionada com a capacidade é uma parte importante da abordagem geral da justiça apresentada neste trabalho.

ECONOMIA E FELICIDADE

A disciplina da economia do bem-estar, que é a parte da economia que se preocupa com a avaliação da bondade dos estados de coisas e a apreciação das políticas, colocou durante muito tempo a felicidade no centro da disciplina da avaliação, considerando-a como guia exclusivo do bem-estar humano e das vantagens desfrutadas por diferentes pessoas. Com efeito, por um longo tempo — mais de um século — a economia do bem-estar foi dominada por uma abordagem específica, o utilitarismo, iniciado em sua forma moderna por Jeremy Bentham e defendido por economistas como John Stuart Mill, Francis Edgeworth, Henry Sidgwick, Alfred Marshall, A. C. Pigou, entre muitos outros líderes do pensamento econômico. A economia do bem-estar concedeu à felicidade o status de importância única na avaliação do bem-estar e da vantagem humana, colocando-a como a base da avaliação social e da elaboração de políticas públicas. O utilitarismo foi por um tempo muito longo algo como "a teoria oficial" da economia do bem-estar, embora (como mostra a brilhante análise de John Roemer) hoje existam muitas teorias atrativas.[1]

Na verdade, mesmo uma parte substancial da economia contemporânea do bem-estar continua sendo amplamente utilitarista, pelo menos na forma. Ainda assim, a importância da felicidade na vida humana tem sido frequentemente tratada com certa negligência no discurso dominante sobre questões econômicas contemporâneas. Há considerável evidência empírica de que, em muitas partes do mundo, mesmo quando se tornam mais ricas, com rendas reais muito maiores que antes, as pessoas não se sentem particularmente mais felizes. Dúvidas convincentemente fundamentadas e apoiadas empiricamente têm sido levantadas sobre a premissa implícita dos defensores pragmáticos do crescimento econômico como um remédio para todos os males econômicos, incluindo a miséria e a infelicidade, através da pergunta que reproduz o título de um ensaio merecidamente famoso de Richard Easterlin: "Aumentar a renda de todos elevará a felicidade de todos?".[2] A natureza e as causas da "falta de alegria" na vida das pessoas em economias prósperas também receberam a atenção de muitos economistas que se dispuseram a dar um passo além da presunção simples e funcional de que o nível de utilidade sempre aumentará

acompanhando a renda e a riqueza. A análise de Tibor Scitovsky — em parte econômica, em parte social — da "economia tristonha" (para citar o título de seu famoso livro) é um marco nesse negligenciado campo de pesquisa.[3]

Há poucas razões para duvidar da importância da felicidade na vida humana, e é bom que a tensão entre a perspectiva da renda e a perspectiva da felicidade receba, finalmente, mais atenção por parte da economia dominante. Apesar de eu ter tido muitas ocasiões para discutir com meu amigo de longa data Richard Layard (e a seguir tratarei de alguns desses argumentos), não posso salientar o suficiente a importância que atribuo a sua extensa investigação de um paradoxo que motiva seu atrativo e combativo livro *Happiness: lessons from a new science*: "Há um paradoxo no coração de nossas vidas. A maioria das pessoas quer mais renda e luta por ela. No entanto, à medida que as sociedades ocidentais ficam mais ricas, suas populações não se tornam mais felizes".[4] As perguntas surgem apenas depois de a importância da felicidade para a vida humana ter sido plenamente reconhecida, com suas implicações de longo alcance para os estilos de vida e o consequente reconhecimento do fato de que a relação entre renda e felicidade é muito mais complexa do que os teóricos orientados para a renda tendem a supor.

Essas questões dizem respeito ao estatuto de outras formas de julgar a bondade das vidas humanas, e a importância da liberdade na maneira como vivemos, e se todas essas outras considerações devem ser vistas como secundárias ou subsidiárias da utilidade, ou talvez vistas com relação a seu papel como determinantes (ou instrumental) para o aumento da felicidade. A questão central não é o significado da felicidade, mas a alegada insignificância de todo o resto, na qual muitos defensores da perspectiva da felicidade parecem insistir.

O ALCANCE E OS LIMITES DA FELICIDADE

É difícil negar que a felicidade seja extremamente importante e que temos muito boas razões para buscar promover a felicidade das pessoas, incluindo a nossa. Richard Layard, em sua bem argumentada e espirituosa (eu diria, criadora de felicidade) defesa da perspectiva da felicidade, pode ter subestimado um pouco nossa habilidade para discutir questões difíceis, mas é fácil ver o que ele

quer dizer quando afirma: “Se nos perguntam por que a felicidade importa, não podemos oferecer nenhuma razão adicional ou externa. É óbvio que importa”.[5] Certamente, a felicidade é sem dúvida uma conquista momentosa, cuja importância é suficientemente manifesta.

Os problemas surgem quando se alega que “a felicidade é esse objetivo último porque, ao contrário de todas as outras metas, é um bem autoevidente”. Layard aponta o fato de que “a Declaração de Independência norte-americana diz que se trata de um objetivo ‘autoevidente’”.[6] (Na verdade, o que a Declaração de Independência dos Estados Unidos realmente diz é que é “autoevidente” que todos são “dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis” e que entre eles figura o direito à felicidade — entre vários outros objetivos — não inteiramente “diferente de todos esses outros”.) É a afirmação de que, em última instância, nada mais importa — a liberdade, a igualdade, a fraternidade, ou seja o que for — que pode coincidir tão facilmente com a maneira como as pessoas pensaram e continuam pensando sobre o que parece bom de modo autoevidente. Isso é assim quando examinamos tanto o que mobilizou as pessoas na Revolução Francesa há mais de dois séculos, como o que as pessoas defendem hoje, seja na prática política, seja na análise filosófica (a última inclui, por exemplo, a ênfase total de Robert Nozick na natureza autoevidente da importância da liberdade, e o foco singular de Ronald Dworkin sobre a igualdade como a virtude soberana).[7] Algo mais seria necessário sob a forma de argumentação para dar à felicidade a posição única que Layard quer oferecer a ela, em vez de dizer apenas que é “boa de modo autoevidente”.

Apesar da crença fortemente declarada por Layard de que na defesa do critério da felicidade “não podemos oferecer nenhuma razão adicional ou externa”, na verdade ele oferece uma razão, uma razão plausível. Ao discutir o argumento das capacidades, Layard apresenta sua crítica: “Mas, a menos que possamos justificar nossos objetivos com as crenças das pessoas, há o perigo real do paternalismo” (p. 113). Evitar o paternalismo é certamente uma razão externa, diferente da alegada bondade indiscutivelmente autoevidente da felicidade. Layard invoca a acusação de paternalismo — julgar-se “Deus e decidir o que é bom para os outros” — contra qualquer observador social que assinale que aqueles que sofrem privações irremediáveis com frequência se adaptam a suas privações para

tornar suas vidas mais suportáveis, sem fazer com que as privações desapareçam.

O pressuposto operativo de Layard encontra-se na cauda de sua observação, quando nos pede para deixarmos de fazer o que pensamos que "é bom para os outros, mesmo que eles nunca venham a acreditar nessa bondade" (*Happiness*, pp. 120-1). Isso é justo com aqueles cujas opiniões Layard quer refutar? O que os críticos da aceitação desarrazoada das privações persistentes querem é que se raciocine mais sobre o que aflige os que são perenemente menos favorecidos, com a esperança de que, com maior análise, os desfavorecidos "bem adaptados" vejam e "acreditem" que há razão suficiente para reclamar. Foi observado no capítulo 7 que a aceitação obediente e resignada pelas mulheres de sua subjugação na Índia tradicionalista foi dando lugar, ao longo das décadas, a certa "insatisfação criativa", exigindo a mudança social, e como essa mudança cumpre um papel-chave no questionamento da aceitação passiva das mulheres inativas — sem queixa nem inquietação — de sua condição de subjugação.[b] A função da discussão pública interativa sobre a tolerância de privações crônicas desempenha um papel importante, com frequência encabeçado pelos movimentos de mulheres, mas também, de maneira mais geral, pela revisão política radical das diversas fontes da desigualdade na Índia.

Podemos argumentar — e argumentamos frequentemente — com nós mesmos em nossas próprias reflexões, e com os demais em discussões públicas, sobre a confiabilidade de nossas convicções e reações mentais para verificar se nossos sentimentos imediatos não nos enganam. Da insistência do Rei Lear de que temos de nos colocar na posição dos outros para sermos capazes de avaliar nossas próprias inclinações (por exemplo, a inclinação a aceitar acriticamente quando "aquele juiz" ofenda "aquele humilde ladrão") ao argumento de Adam Smith sobre a forma como as pessoas culturalmente isoladas, mesmo na glória intelectual da Atenas clássica, podem ter razão para examinar minuciosamente seus sentimentos positivos sobre a prática comum do infanticídio nessa sociedade, a necessidade de raciocinar sobre nossos sentimentos não examinados pode ser convincentemente defendida.[c]

Isso vale também para o papel da educação pública de hoje, por exemplo, em matéria de cuidados de saúde, hábitos alimentares e tabagismo, e é relevante para entender a necessidade de um debate aberto sobre as questões de imigração,

intolerância racial, carência de direitos à assistência médica ou posição das mulheres na sociedade, sem desencadear o alegado paternalismo. Existe muita argumentação que pode — e, em muitas sociedades, consegue — desafiar a inquestionada hegemonia dos "sentimentos" e das crenças não examinadas sobre todo o resto.

O INTERESSE PROBATÓRIO DA FELICIDADE

Por mais importante que seja, a felicidade dificilmente pode ser a única coisa que temos razão para valorizar, nem a única métrica para medir as outras coisas que valorizamos. Mas quando a "ser feliz" não é dado um papel tão imperialista, esse funcionamento humano pode ser visto, com boa razão, como muito importante, entre outros. A capacidade de ser feliz é também um aspecto fundamental da liberdade que temos boas razões para valorizar. A perspectiva da felicidade ilumina uma parte extremamente importante da vida humana.

Além de sua própria importância, a felicidade também pode ser vista como tendo algum interesse probatório e pertinência. Temos de levar em conta o fato de que a realização de outras coisas que com efeito valorizamos (e temos razões para valorizar) frequentemente influencia nossa sensação de felicidade — gerada por essa realização. É natural termos prazer em nosso sucesso em alcançar o que buscamos alcançar. Da mesma forma, pelo lado negativo, nosso fracasso em alcançar o que valorizamos pode ser uma fonte de decepção. Então, felicidade e frustração se relacionam, respectivamente, com nossos sucessos e fracassos em satisfazer nossos objetivos — não importando quais sejam. Isso pode ser de grande relevância circunstancial para verificar se as pessoas estão tendo sucesso ou fracassando em conseguir o que valorizam e têm razão para valorizar.

Contudo, esse reconhecimento não necessariamente nos leva à crença de que valorizamos as coisas que valorizamos apenas pela razão de que não obtê-las nos levaria à frustração. Pelo contrário, as razões que temos para a valorização de nossos objetivos (não importa quão longe eles estejam da mera busca da felicidade) de fato ajudam a explicar por que podemos nos sentir razoavelmente felizes em alcançar o que buscamos alcançar, e frustrados quando não temos êxito. A felicidade pode assim ter um mérito indicativo por estar geralmente

relacionada com nossos sucessos e fracassos na vida. Isso é assim, mesmo que a felicidade não seja a única coisa que buscamos ou temos razões para buscar.

O UTILITARISMO E A ECONOMIA DO BEM-ESTAR

Retomo agora o tratamento da felicidade na economia em geral e na chamada economia do bem-estar em particular (que lida com o bem-estar das pessoas, como um assunto de interesse e como um guia para a formulação de políticas). Os utilitaristas, como Bentham, Edgeworth, Marshall e Pigou, não viram nenhuma grande dificuldade em afirmar que a ordenação da bondade dos estados sociais e a seleção que deve ser escolhida precisam ser feitas apenas com base na soma total do bem-estar dos indivíduos em cada estado. E consideravam que o bem-estar individual é representado pela "utilidade" individual, geralmente identificando a utilidade com a felicidade individual. Eles também tendiam a ignorar os problemas de desigualdade na distribuição do bem-estar e da utilidade entre pessoas diferentes. Assim, todos os estados sociais alternativos eram julgados pela soma total de felicidade que pudesse ser encontrada nos respectivos estados, e as políticas alternativas eram avaliadas pela "felicidade total" que resultasse respectivamente dessas políticas.

O tema da economia do bem-estar sofreu um duro golpe na década de 1930, quando os economistas foram convencidos pelos argumentos apresentados por Lionel Robbins e outros (influenciados pela filosofia do "positivismo lógico") sustentando que as comparações interpessoais de utilidade não têm base científica e não podem ser feitas de forma sensata. Eles alegavam que a felicidade de uma pessoa não podia ser comparada, de forma alguma, com a felicidade de outra pessoa. "Cada mente é impenetrável em relação a todas as outras mentes", argumentou Robbins citando W. S. Jevons, "e nenhum denominador comum de sentimentos é possível".[8]

Esse descarte é muito problemático porque existem regras plausíveis de avaliação comparativa das alegrias e dores da vida humana e, mesmo que persistam áreas de dúvida e controvérsia, não é difícil ver por que os acordos surgem com bastante facilidade em algumas comparações interpessoais, gerando assim uma ordenação parcial (uma questão que discuti em outro lugar).[d] Esses

acordos também são refletidos na linguagem que usamos para descrever a felicidade de distintas pessoas, que não coloca diferentes seres humanos em ilhas diferentes e completamente isoladas umas das outras.[e] Seria difícil seguir, digamos, a tragédia do *Rei Lear* se as comparações interpessoais nada comunicassem.

No entanto, já que os economistas se convenceram com demasiada rapidez de que de fato havia algo metodologicamente errado no uso das comparações interpessoais de utilidades, a versão mais completa da tradição utilitarista logo deu lugar, nos anos 1940 e 1950, a uma versão informacionalmente empobrecida da confiança na utilidade ou felicidade. Essa versão veio a ser conhecida como "a nova economia do bem-estar": manteve as avaliações baseadas *apenas* nas utilidades (isso é frequentemente chamado de "welfarismo"), mas dispensou as comparações interpessoais por completo. A "base informacional" da economia do bem-estar permaneceu estritamente confinada às utilidades, mas as formas autorizadas de utilização das informações das utilidades foram ainda mais limitadas pela proibição de comparações interpessoais de utilidades. O "welfarismo" sem as comparações interpessoais é, de fato, uma base informacional muito restritiva para os juízos sociais. Poderíamos discutir se a mesma pessoa é mais feliz em um estado social do que em outro, mas nos informaram que não poderíamos comparar a felicidade de uma pessoa com a de outra.

LIMITAÇÕES E IMPOSSIBILIDADES INFORMACIONAIS

Foi no contexto da pesquisa em curso sobre formulações aceitáveis do bem-estar social que Kenneth Arrow apresentou seu bem conhecido "teorema da impossibilidade". Seu livro *Social choice and individual values* (publicado em 1951) lançou o novo campo da teoria da escolha social.[9] Conforme discutido no capítulo 4, Arrow considerou uma série de condições aparentemente fracas vinculando as escolhas ou juízos sociais ao conjunto de preferências individuais, e as tomou como um conjunto mínimo de requisitos que qualquer procedimento de avaliação social decente deve satisfazer. Arrow mostrou que é impossível satisfazer simultaneamente essas condições aparentemente pouco exigentes. O

"teorema da impossibilidade" precipitou uma grande crise na economia do bem-estar e é, de fato, um marco na história dos estudos sociais e políticos, bem como da economia.

Ao formular o problema da escolha social baseada nas preferências individuais, Arrow adotou o ponto de vista (seguindo o que então era a tradição dominante) de que "as comparações interpessoais de utilidades não têm nenhum significado".[10] A combinação de depender apenas das utilidades individuais e negar qualquer uso das comparações interpessoais de utilidades teve um papel decisivo na formulação do teorema da impossibilidade.

Permitam-me ilustrar um aspecto dessa dificuldade. Consideremos, por exemplo, o problema de escolher entre diferentes distribuições de um bolo entre duas ou mais pessoas. Acontece que, com relação à disponibilidade informacional na estrutura de Arrow de 1951, de fato não podemos ser guiados por qualquer consideração de equidade que exija a identificação dos ricos vis-à-vis os pobres. Se "ser rico" ou "ser pobre" é definido com relação a renda ou propriedade de mercadorias, então se trata de uma característica não relacionada com a utilidade que não podemos invocar no sistema de Arrow, devido à exigência de depender exclusivamente das utilidades. Mas também não podemos identificar "ser rico" ou "ser pobre" com um alto ou baixo nível de felicidade, uma vez que isso implicaria fazer comparações interpessoais de felicidades ou utilidades, que também estão descartadas. Considerações sobre a equidade basicamente perdem sua aplicabilidade nessa estrutura. A extensão da felicidade como um indicador da situação de uma pessoa é aplicada *separadamente* a cada indivíduo — sem nenhuma comparação entre os níveis de felicidade de duas pessoas diferentes — e não é possível recorrer à métrica da felicidade para avaliar a desigualdade e levar em conta as exigências da equidade.

Toda essa restrição da informação nos deixa com uma classe de procedimentos de decisão que são realmente uma variante ou outra dos métodos *de votação* (como a decisão majoritária). Uma vez que eles não precisam de qualquer comparação interpessoal, esses procedimentos de votação permanecem disponíveis na estrutura informacional de Arrow. Mas eles têm problemas de consistência (discutidos no capítulo 4), como haviam assinalado, mais de duzentos anos atrás, matemáticos franceses como Condorcet e Borda. Por

exemplo, uma alternativa A pode derrotar B por uma maioria de votos, enquanto B derrota C, e C derrota A, tudo em votações majoritárias. Ficamos então com a possibilidade pouco atraente de ter um método ditatorial de juízo social (ou seja, entregá-lo a uma pessoa, o "ditador", cujas preferências poderiam então determinar as ordenações sociais). Com toda a certeza, a tomada de decisão ditatorial pode ter uma consistência feroz, mas seria claramente um método politicamente inaceitável de tomada de decisão, e é na verdade explicitamente descartada por uma das condições de Arrow (a de "não ditadura"). Eis como surge a impossibilidade de Arrow. Uma série de outros resultados de impossibilidade foi identificada logo depois, em grande parte sob a sombra do teorema de Arrow, com diferentes axiomas, mas produzindo conclusões desalentadoras similares.

Os meios e métodos de resolução dessas impossibilidades foram amplamente explorados desde aqueles dias pessimistas e, entre outras coisas, ficou claro que enriquecer a base informacional da escolha social é uma importante necessidade para superar os efeitos negativos de um sistema de decisão com carência de informação (como inevitavelmente ocorre com sistemas de votação, sobretudo quando aplicados a questões econômicas e sociais). Em primeiro lugar, é preciso atribuir às comparações interpessoais de vantagens e desvantagens dos indivíduos um papel central nesses juízos sociais. Se a utilidade é o indicador escolhido da vantagem individual, então as comparações interpessoais de utilidades se tornam uma necessidade crucial para um sistema eficaz de avaliação social.

Isso não implica, contudo, negar que seja possível ter mecanismos de escolha social sem nenhuma comparação interpessoal de vantagens ou utilidades, mas suas pretensões de cumprimento das exigências de justiça são enfraquecidas por sua incapacidade de comparar o bem-estar e as vantagens relativas de pessoas diferentes mediante escalas congruentes.[f] De maneira alternativa, como foi discutido acima, os inputs informacionais de um exercício de escolha social na forma de ordenações individuais também podem ser interpretados não como rankings de utilidade ou ordenações de felicidade, mas de outras formas. Na verdade, o próprio Arrow assim observou, a natureza do debate sobre a consistência dos sistemas de escolha social pode ser — e tem sido — deslocada

para um espaço mais amplo através da reinterpretação das variáveis incorporadas no modelo matemático subjacente a esses sistemas de escolha social. Essa questão foi discutida no capítulo 4, e certamente “voz” é uma ideia muito diferente do conceito de felicidade — e, em muitos aspectos, mais versátil.[11]

Nesse contexto, foram levantadas poderosas questões sobre a sabedoria de contar apenas com a utilidade — interpretada como felicidade ou satisfação de desejos — como base para a avaliação social, ou seja, sobre a aceitabilidade do welfarismo. Casualmente o próprio welfarismo em geral é uma abordagem muito especial da ética social. Uma das principais limitações dessa abordagem reside no fato de que o mesmo conjunto de bem-estares individuais pode combinar com um quadro social global muito diferente, com diferentes arranjos e oportunidades sociais, liberdades substantivas e liberdades pessoais.

O welfarismo exige que a avaliação não se ocupe diretamente de nenhuma dessas diferentes características (não utilitárias), mas apenas da utilidade ou da felicidade a elas associada. Mas o mesmo conjunto de utilidades pode implicar graves violações de liberdades humanas fundamentais em um caso, mas não em outro. Ou pode implicar a negação de alguns reconhecidos direitos individuais em um caso, mas não em outro. Não importando o que acontecesse nesses outros aspectos, o welfarismo continuaria exigindo que essas diferenças fossem ignoradas nos exercícios avaliativos, com cada alternativa sendo julgada apenas pelas utilidades totais geradas. Existe algo muito peculiar na insistência de que na avaliação de estados ou políticas alternativos não se conceda nenhuma importância intrínseca a qualquer coisa distinta da utilidade ou felicidade.

A desatenção se aplica com força às liberdades, incluindo as oportunidades substantivas — que às vezes são chamadas de liberdades “positivas” (por exemplo, a liberdade de ter ensino gratuito ou a preços acessíveis, ou a liberdade de ter cuidados básicos de saúde). Mas a desatenção também se aplica às liberdades “negativas”, que exigem a ausência de interferência intrusiva dos outros, incluindo o Estado (por exemplo, o direito às liberdades pessoais).[g] O welfarismo exige uma visão muito limitada da avaliação normativa e da economia do bem-estar. Uma coisa é considerar importante a utilidade, o que é necessário, mas outra completamente diferente é insistir que nada mais importa.

Em particular, podemos ter muita razão para considerar substantivamente as liberdades na apreciação dos arranjos sociais.

Em segundo lugar, a limitação informacional é ainda mais forte pela particular interpretação utilitarista do bem-estar individual, julgado inteiramente quanto à felicidade ou à satisfação dos desejos e anseios. Essa visão estreita do bem-estar individual pode ser especialmente restritiva ao se fazer comparações interpessoais de privações. A questão exige certa discussão.

FELICIDADE, BEM-ESTAR E VANTAGEM

O cálculo utilitarista baseado na felicidade ou satisfação dos desejos pode ser profundamente injusto com aqueles que passam privações de forma persistente, uma vez que nossa disposição mental e nossos desejos tendem a se ajustar às circunstâncias, sobretudo para tornar a vida suportável em situações adversas. É através da "adaptação" a uma situação desesperadora que a vida dos tradicionalmente menos favorecidos se torna um pouco suportável, como acontece com as minorias oprimidas em comunidades intolerantes, os sofridos trabalhadores em regimes industriais exploradores, os precários arrendatários que vivem em um mundo de incertezas ou as desanimadas donas de casa em culturas profundamente sexistas. As pessoas desesperadamente necessitadas podem carecer da coragem para desejar qualquer mudança radical e, normalmente, tendem a ajustar seus desejos e expectativas ao pouco que veem como viável. Elas treinam para tirar prazer das pequenas misericórdias.

É fácil compreender o mérito prático dessas adaptações para as pessoas em posições cronicamente adversas: é uma maneira de viver em paz com as privações persistentes. Mas as adaptações também têm o efeito de distorcer a escala de utilidades sob a forma de felicidade ou satisfação de desejos. Com relação ao prazer ou à satisfação de desejos, as desvantagens dos desesperadamente carentes podem então parecer ser muito menores do que mostraria uma análise mais objetiva do grau de sua privação e falta de liberdade. A adaptação das expectativas e percepções tende a desempenhar um papel especialmente importante na perpetuação das desigualdades sociais, incluindo a privação relativa das mulheres.[h]

A perspectiva de felicidade recebeu recentemente um forte apoio, e não apenas de Richard Layard.[12] É importante ter clareza sobre os distintos problemas envolvidos nessa renovada defesa da perspectiva utilitarista da felicidade: a tentativa de reviver a filosofia do Iluminismo no século XVIII, como articulada por Jeremy Bentham.[13] Temos de analisar em particular se — e em que medida — essas teses podem ser aceitas sem termos de negar o que acaba de ser dito sobre as escalas adaptativas de felicidade em relação às privações persistentes.

Nesse contexto, é de grande importância distinguir entre as comparações interpessoais de bem-estar e as comparações entre estados de uma mesma pessoa. O fenômeno adaptativo afeta especialmente a confiabilidade das comparações interpessoais de utilidades, por tender a subestimar a avaliação da penúria dos que sofrem privações crônicas, porque as pequenas oportunidades das quais tentam retirar algum prazer tendem a reduzir seu sofrimento mental sem eliminar — ou mesmo reduzir substancialmente — as privações reais que caracterizam suas vidas empobrecidas. Desconsiderar a intensidade de sua desvantagem apenas por causa de sua capacidade de experimentar um pouco de alegria em suas vidas não é um bom caminho para alcançar uma compreensão adequada das exigências da justiça social.

Esse talvez seja um problema menos sério quando se trata de fazer comparações para a mesma pessoa. Já que a felicidade não é irrelevante para a qualidade de vida, embora não seja um bom guia para todas as outras características que também podem ter grande relevância, a experiência de um pouco de alegria através da incorporação de expectativas adaptativas e de desejos tornados mais “realistas” pode ser vista como um ganho claro para as pessoas que a logram. Isso pode ser considerado um passo no sentido de atribuir alguma importância à felicidade e à satisfação dos desejos, mesmo quando estes são gerados pela adaptação a privações persistentes. Há certo sentido óbvio nesse reconhecimento. No entanto, até para a mesma pessoa, o uso da escala de felicidade pode ser muito enganoso se resultar em ignorar a importância de outras privações que podem não ser bem julgadas nessa escala.

Na verdade, a relação entre as circunstâncias sociais e as percepções também produz outros problemas para a métrica mental das utilidades, uma vez que nossas percepções podem tender a nos cegar para as privações que realmente

temos, que podem ser trazidas à tona por uma compreensão mais clara e mais bem informada. Permitam-me ilustrar o assunto com um exemplo envolvendo a saúde e a felicidade.

SAÚDE: PERCEPÇÃO E MEDIDA

Uma das complicações em avaliar os estados de saúde decorre do fato de que a compreensão que uma pessoa tem da própria saúde pode ser limitada pela falta de conhecimento médico e pela escassa familiaridade com informações comparativas. Mais genericamente, há um contraste conceitual entre o ponto de vista "interno" da saúde, baseado na própria percepção do paciente, e o "externo", baseado nas observações e nos exames de médicos ou patologistas treinados. Embora as duas perspectivas possam com frequência ser combinadas proveitosamente (um bom praticante da medicina estaria interessado em ambas), pode também haver uma tensão considerável entre as avaliações baseadas nas duas diferentes perspectivas.[14]

O ponto de vista externo foi alvo recentemente de consideráveis críticas, sobretudo nas vigorosas análises antropológicas de Arthur Kleinman e outros, por oferecer uma visão distanciada e menos sensível da doença e da saúde.[15] Essas obras destacam a importância de ver o sofrimento como um aspecto central da doença. Nenhuma estatística médica observada mecanicamente pode proporcionar uma compreensão adequada dessa dimensão da má saúde, já que a dor, como Wittgenstein havia indicado, é uma questão de autopercepção. Se você *sente* dor, então você *tem* dor, e, se você *não sente* dor, então nenhum observador externo pode sensatamente rejeitar a ideia de que você *não tem* dor. Ao lidar com esse aspecto da doença, o material empírico no qual com frequência se apoiam os planejadores de saúde, os que alocam recursos econômicos e os analistas de custo-benefício podem, portanto, ser fundamentalmente deficientes. Nessas questões, é necessário recorrer ao rico discernimento fornecido pela investigação antropológica.

De fato, é razoável sustentar que as decisões sobre saúde pública com muita frequência respondem inadequadamente ao sofrimento real dos pacientes e à experiência de cura. Por outro lado, na avaliação desse debate, presente tanto nas

discussões passadas como nas contemporâneas, as extensas limitações da perspectiva interna também devem ser consideradas.[i] Mesmo que para a avaliação sensorial a prioridade da visão interna dificilmente possa ser contestada, a prática médica não se ocupa exclusivamente da dimensão sensorial da má saúde, por mais importante que seja. Um problema da dependência da própria opinião do paciente sobre assuntos médicos reside no fato de que a visão interna do paciente pode estar seriamente limitada por seu conhecimento e experiência social. Uma pessoa criada em uma comunidade com um grande número de doenças e poucas instalações médicas tende a considerar alguns sintomas como "normais" mesmo quando são clinicamente evitáveis. Como os desejos e os prazeres adaptativos, há aqui também uma questão de adaptação às circunstâncias sociais, com consequências bastante obscuras. Esse problema foi discutido no capítulo 7.

Embora a visão "interna" seja privilegiada com relação a certa informação (de natureza sensorial), pode ser profundamente deficiente em outros casos. Existe uma forte necessidade de situar socialmente as estatísticas sobre a autopercepção da doença, levando em conta os níveis de educação, a disponibilidade de serviços de saúde e informação pública sobre doenças e curas. Ainda que a visão "interna" da saúde mereça atenção, basear-se nela para avaliar os cuidados de saúde ou a estratégia médica pode ser extremamente enganoso.

Esse reconhecimento tem relevância para a política de saúde e, mais genericamente, para a política de boa saúde, que é influenciada por um grande número de variáveis diferentes das estritamente definidas como "políticas de saúde" (como a educação geral e as desigualdades sociais).[j] Todavia, para o tema da presente discussão, o que a lacuna entre as percepções de saúde e as condições reais de saúde põe em evidência são as limitações da perspectiva da avaliação subjetiva no julgamento do bem-estar das pessoas. A felicidade, o prazer e a dor têm sua própria importância, mas tratá-los como guias de uso geral para todos os aspectos do bem-estar seria, pelo menos parcialmente, dar um salto no escuro.

BEM-ESTAR E LIBERDADE

Passo agora à terceira questão identificada antes: como as capacidades se

relacionam com o bem-estar de uma pessoa? Conectada a ela, também devemos abordar a questão de saber se uma expansão das capacidades implica invariavelmente uma melhoria do bem-estar.

Como já foi discutido, a capacidade é um aspecto da liberdade e se concentra especialmente nas oportunidades substantivas. Qualquer alegação de que uma avaliação das capacidades deve ser um bom guia para o bem-estar de uma pessoa deve ser moderada pela compreensão de duas distinções importantes: (1) o contraste entre a agência e o bem-estar, e (2) a distinção entre liberdade e realização. Ambas as distinções já apareceram em outros contextos, em capítulos anteriores deste livro. Mas há lugar para uma discussão mais direta desses contrastes na avaliação da relação entre capacidades e bem-estar.

A primeira distinção é entre a promoção do bem-estar da pessoa e a busca dos objetivos da agência como um todo. A agência como um todo abrange todos os objetivos que uma pessoa tem razão para adotar, que podem incluir, *inter alia,* outros fins que não o avanço de seu próprio bem-estar. A agência pode assim gerar ordenações de preferência diferentes daquelas geradas pelo bem-estar. Os objetivos da agência habitualmente incluem, *inter alia*, seu próprio bem-estar, e por isso o bem-estar e a agência normalmente têm algo em comum (por exemplo, um aumento no bem-estar, considerando outras coisas, tende a envolver uma ampliação da realização da agência). Além disso, a falha de uma pessoa em realizar seus objetivos *fora do* bem-estar também pode causar frustração, reduzindo assim seu bem-estar. Existem essas e outras conexões entre o bem-estar e a agência, mas elas não os transformam em conceitos congruentes.

A segunda distinção é entre a realização e a liberdade para realizar, que foi discutida acima, especialmente no capítulo 11. Esse contraste pode ser aplicado tanto à perspectiva do bem-estar como à da agência. As duas distinções juntas produzem quatro diferentes conceitos de vantagem em relação a uma pessoa: (1) “realização do bem-estar”; (2) “realização da agência”; (3) “liberdade para o bem-estar”; e (4) “liberdade da agência”. Com base nessas duas diferentes distinções, podemos ter uma classificação quádrupla de pontos de interesse avaliativo na apreciação da vantagem humana.[16]

A avaliação de cada um desses quatro tipos de benefício implica um exercício avaliativo, mas eles não são *o mesmo* exercício. Também podem ter pesos muito

díspares em questões para os quais a avaliação e a comparação das vantagens individuais são relevantes. Por exemplo, para determinar o grau de privação de uma pessoa que apela para a ajuda de outras pessoas ou do Estado, seu bem-estar pode ser presumivelmente mais relevante do que o êxito de sua agência (por exemplo, o Estado pode ter mais razão para ajudar uma pessoa a combater a fome ou a doença do que para ajudá-la a construir um monumento a seu herói, mesmo que por grande lealdade essa pessoa atribua mais importância ao monumento do que a evitar a fome ou a doença).

Além disso, no contexto da elaboração da política estatal para os cidadãos adultos, a liberdade para o bem-estar pode ser de maior interesse do que a realização do bem-estar. Por exemplo, o Estado pode ter razão para oferecer a uma pessoa oportunidades adequadas para superar a fome, mas não para insistir em que ela precisa aceitar sem falta a oferta.[k] A oferta a todos da oportunidade de levar uma vida minimamente decente não necessita ser unida à insistência de que todos façam uso de todas as oportunidades que o Estado oferece. Por exemplo, a garantia a todos do direito de dispor de uma quantidade adequada de alimento não necessita ser unida a uma proibição estatal do jejum.

Levar em conta as realizações da agência ou a liberdade da agência desloca o foco de uma pessoa como mero veículo de bem-estar e deixa de ignorar a importância de seus próprios juízos e prioridades, com os quais a agência se relaciona. Correspondendo a essa distinção, o conteúdo da análise da capacidade também pode assumir diferentes formas. A capacidade de uma pessoa pode ser caracterizada como liberdade para o bem-estar (refletindo a liberdade para promover o próprio bem-estar) e como liberdade da agência (refletindo a liberdade para promover quaisquer objetivos e valores que uma pessoa tem razão para promover). Embora a primeira possa ter maior interesse geral para a política pública (como a eliminação da pobreza, através da erradicação das privações mais sérias da liberdade para o bem-estar), é a última que pode comprovadamente ser vista como de interesse primordial para o senso pessoal de valores. Se uma pessoa vai atribuir mais importância a certo objetivo, ou regra de comportamento, do que ao bem-estar pessoal, trata-se de uma decisão que cabe a ela fazer (exceto em casos especiais, como uma incapacitação mental que impeça alguém de pensar com clareza suficiente sobre suas prioridades).

As distinções discutidas aqui também respondem à pergunta sobre se a capacidade de uma pessoa pode ir contra seu bem-estar. De fato, a liberdade da agência — e aquela versão particular da capacidade — pode, por razões já discutidas, ser contrária à busca solitária do bem-estar pessoal, ou no que diz respeito ao assunto, ao cultivo da liberdade para o bem-estar. Não há nenhum mistério nessa divergência. Se os objetivos da agência diferem da maximização do bem-estar pessoal, então a capacidade vista como liberdade da agência pode divergir tanto da perspectiva da realização do bem-estar como da liberdade para o bem-estar. Como foi discutido no capítulo 9 e também no início deste, quando mais capacidade inclui mais poder de influenciar a vida de outras pessoas, uma pessoa pode ter uma boa razão para utilizar a capacidade melhorada — a maior liberdade da agência — para melhorar a vida dos outros, sobretudo se eles estiverem relativamente em pior situação, em vez de se concentrar apenas em seu próprio bem-estar.

E, pela mesma razão, não há mistério em entender que a vantagem de uma pessoa como agente pode, muito possivelmente, ir de encontro à vantagem dessa mesma pessoa do ponto de vista do bem-estar. Quando, por exemplo, Mohandas Gandhi foi liberado da prisão domiciliar e da proibição de participar de atividades políticas, pelas autoridades britânicas na Índia, sua liberdade da agência (e, normalmente, também a realização de sua agência) se expandiu, mas, ao mesmo tempo, as dificuldades que ele escolheu assumir e as dores que aceitou como parte de sua campanha de não violência pela independência da Índia tiveram claramente alguns efeitos negativos sobre seu próprio bem-estar, que ele estava disposto a aceitar por sua causa. Na verdade, mesmo a decisão de Gandhi de jejuar por longos períodos por motivos políticos foi um claro reflexo da grande prioridade que conferia a sua agência em relação ao seu próprio bem-estar.

Ter mais capacidade com relação à liberdade de agência é uma vantagem, mas apenas nessa perspectiva específica e não — pelo menos não necessariamente — na perspectiva do bem-estar. Aqueles que são incapazes de encontrar algum sentido na ideia de vantagem, exceto na conformidade com o autointeresse (há escolas de pensamento que vão nessa direção, como discutido no capítulo 8), teriam dificuldade em ver por que a liberdade de agência pode ser vista como

uma vantagem para a pessoa envolvida. Mas não é preciso ser um Gandhi (ou um Martin Luther King, ou um Nelson Mandela, ou um Aung San Suu Kyi) para entender que os objetivos e as prioridades poderiam estender-se para muito além dos estreitos limites do bem-estar pessoal.

---

a. "John Stuart Mill/ Com poderosa força de vontade,/ Venceu sua natural bonomia,/ E escreveu os *Princípios de economia política*." (N. T.)

b. Gostaria que meu amigo Richard Layard abandonasse seu benthamismo integral e aceitasse um pouco de Mill.

c. Para uma excelente análise da defesa do constante reexame de nossas próprias vidas, crenças e práticas, ver Robert Nozick, *The examined life: philosophical meditations* (Nova York: Simon & Schuster, 1989).

d. Ver *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979), que defende a utilização sistemática de comparações interpessoais de bem-estar na forma de ordenações parciais na teoria da escolha social. Ver também meu ensaio "Interpersonal comparisons of welfare", in *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; reed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). Ver também Donald Davidson, "Judging interpersonal interests", in Jon Elster e Aanund Hylland (orgs.), *Foundations of social choice theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), e Allan Gibbard, "Interpersonal comparisons: preference, good, and the intrinsic reward of a life", in Elster e Hylland (orgs.), *Foundations of social choice theory* (1986). Sobre questões relacionadas, ver Hilary Putnam, *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

e. A disciplina da linguagem ao refletir um aspecto da objetividade foi discutida nos capítulos 1 e 5.

f. Bons exemplos desse exercício de escolha social incluem o modelo clássico do "problema da negociação" de John Nash ("The bargaining problem", *Econometrica*, 18, 1950), bem como variações recentes e inovadoras, como a exploração institucional de Marc Fleurbaey ("Social choice and just institutions", *Economics and Philosophy*, 23, 2007, e *Fairness, responsibility, and welfare.* Oxford: Clarendon Press, 2008), que busca a simetria dos processos, sem invocar explicitamente as comparações interpessoais de bem-estar.

g. Devo observar aqui que o uso da distinção entre liberdades "positivas" e "negativas" na economia do bem-estar tende a ser bastante diferente do contraste filosófico esboçado por Isaiah Berlin em sua clássica conferência de 1969 em Oxford, "The two concepts of liberty" [Os dois conceitos de liberdade], cujo foco era a diferença entre as restrições *internas* e *externas* sobre a capacidade de uma pessoa para fazer coisas que possa ter razão para valorizar; ver I. Berlin, *Four essays on liberty* (Londres: Oxford University Press, 1969).

h. Discuti os efeitos de longo alcance dos ajustes adaptativos das escalas de utilidade para a pobreza em "Equality of what?", in S. McMurrin (org.), *Tanner Lectures on human values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); *Resources, values and development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984); *Commodities and capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985; Nova Delhi: Oxford University Press, 1987). Ver também Martha Nussbaum, *Women and human development: the capability approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

i. A morbidade autopercebida já é, na verdade, amplamente utilizada como parte das estatísticas sociais, e a

análise dessas estatísticas traz dificuldades que podem desorientar completamente as políticas públicas de cuidados de saúde e estratégia médica. Discuti alguns dos problemas envolvidos em “Health: perception versus observation”, *British Medical Journal*, 324, abr. 2002.

j. O importante contraste entre as políticas de saúde *per se* e as políticas que promovem avanços na saúde foi extensivamente investigado por Jennifer Prah Ruger, “Aristotelian justice and health policy: capability and incompletely theorized agreements”, tese de doutorado, Harvard University, 1998 (publicada pela Oxford University Press como *Health and social justice*, 2010). Ver também seu “Ethics of the social determinants of health”, *Lancet*, 364, 2004, e “Health, capability and justice: toward a new paradigm of health ethics, policy and law”, *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 15, 2006, e a tese de doutorado de Sridhar Venkatapuram, “Health and justice: the capability to be healthy”, Cambridge University, 2008. A Comissão sobre Determinantes Sociais da Saúde da Organização Mundial da Saúde, presidida por Michael Marmot, examina as implicações de uma compreensão mais ampla dos determinantes sociais da saúde para as políticas sociais (World Health Organization, *Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health* (Genebra: WHO, 2008)).

k. Existe uma séria complicação para a política social quando a capacidade da família para evitar a fome de todos os seus membros não se traduz nessa realização devido às prioridades diferentes dos membros dominantes da família (por exemplo, quando o “chefe” está mais interessado em seus próprios objetivos do que nos objetivos de cada membro da família). A distância entre a capacidade e a realização decorrente dessas decisões multipessoais tende a reforçar a relevância da perspectiva da realização para avaliar a vantagem de todas as pessoas envolvidas.

14. Igualdade e liberdade

A igualdade não estava apenas entre as principais exigências revolucionárias na Europa e nos Estados Unidos do século XVIII. Houve também um extraordinário consenso sobre sua importância no mundo pós-iluminista. Em um livro anterior, *Inequality reexamined*, comentei o fato de que cada teoria normativa da justiça social que recebeu apoio e defesa nos últimos tempos parece exigir a igualdade de *alguma coisa* — algo que cada teoria considera particularmente importante.[1] As teorias podem ser inteiramente diversas (focando, por exemplo, a igualdade de liberdade, igualdade de renda, igualdade no tratamento dos direitos ou das utilidades de todos), e podem ser contrárias umas às outras, mas ainda assim têm a característica comum de buscar a igualdade de alguma coisa (alguma característica significativa na respectiva abordagem).

Não é surpreendente que a igualdade seja destacada nas contribuições dos filósofos políticos, que normalmente seriam vistos como "igualitários" e, nos Estados Unidos, como "liberais": John Rawls, James Meade, Ronald Dworkin, Thomas Nagel ou Thomas Scanlon, para citar alguns. O mais significativo é que a igualdade é exigida de alguma forma básica mesmo por aqueles que colocam em dúvida os "argumentos a favor da igualdade" e expressam ceticismo sobre a importância central da "justiça distributiva". Por exemplo, Robert Nozick pode não se inclinar para a igualdade de utilidade (como James Meade), ou para a igualdade de dotações de bens primários (como John Rawls), mas, ainda assim, Nozick exige a igualdade de direitos libertários: nenhuma pessoa deveria ter mais direito à liberdade do que as outras. James Buchanan, o pioneiro fundador da "teoria da escolha pública" (em alguns aspectos, uma versão rival conservadora

da teoria da escolha social), que parece ser bastante cético em relação às reivindicações de igualdade, de fato incorporou um tratamento igual, tanto legal como político, das pessoas (e igual respeito à objeção de consciência de qualquer pessoa que se oponha a propostas de mudança) em sua visão da boa sociedade.[2] Em cada teoria, a igualdade *é* buscada em algum "espaço" (ou seja, com relação a algumas variáveis relacionadas às respectivas pessoas), um espaço que é visto como central nessa teoria.[a]

Essa generalização se aplica ao utilitarismo? A sugestão seria abertamente repelida, pois os utilitaristas em geral não querem a igualdade das utilidades desfrutadas por diferentes pessoas — apenas a maximização da *soma total* das utilidades, independente da distribuição, o que não parece particularmente igualitário. Contudo, há uma igualdade que os utilitaristas buscam: igualdade de tratamento dos seres humanos, atribuindo igual importância aos ganhos e às perdas de utilidades de todos, sem exceção. Na insistência em pesos iguais aos ganhos de utilidade de todos, o objetivo utilitarista faz uso de um tipo específico de igualitarismo, que é incorporado em seus cálculos. Com efeito, é precisamente esse aspecto igualitário que se relaciona, tem-se argumentado, com o princípio fundamental do utilitarismo de "dar peso igual aos interesses iguais de todas as partes" (para citar Richard Hare, um dos grandes utilitaristas de nossa época) e com a exigência utilitarista de sempre atribuir "o mesmo peso a todos os interesses dos indivíduos" (para citar John Harsanyi, outro mestre contemporâneo do pensamento utilitarista).[3]

Existe algum significado especial associado a essa semelhança formal em querer a igualdade de alguma coisa, algo que cada teoria normativa considera muito importante? É tentador pensar que isso deve ser uma coincidência, já que as semelhanças são totalmente formais e não dizem respeito à substância da "igualdade de quê". Ainda assim, a necessidade de alguma fórmula igualitária para defender uma teoria indica a importância amplamente atribuída à não discriminação, que pode ser vista como motivada pela ideia de que, na ausência desse requisito, uma teoria normativa seria arbitrária e tendenciosa. Parece haver aqui um reconhecimento da necessidade de alguma forma de imparcialidade para a viabilidade de uma teoria.[b] Com relação ao critério de Thomas Scanlon sobre a necessidade de princípios que nenhum dos envolvidos possa

“razoavelmente rejeitar”, pode muito bem haver uma forte ligação entre a aceitabilidade geral e a não discriminação, exigindo que, em algum nível fundamental, as pessoas sejam vistas como iguais e que suas respectivas rejeições importem.[c]

IGUALDADE, IMPARCIALIDADE E SUBSTÂNCIA

A abordagem das capacidades, da qual se ocupam vários dos capítulos anteriores, baseia-se na compreensão, discutida acima, de que a questão realmente crítica é “igualdade de quê?”, em vez de se precisamos de igualdade afinal, em qualquer que seja o espaço.[d] Dizer isso não significa afirmar que a última questão seja insignificante, nem que o consenso existente sobre a exigência da igualdade em um espaço ou outro seja tal que torne certa essa suposição. É certamente possível assumir a posição de que todas essas teorias são equivocadas. O que confere plausibilidade à característica compartilhada? Essa é uma grande questão à qual dificilmente poderemos fazer justiça aqui, mas vale a pena considerar a direção para qual devemos olhar em busca de uma resposta plausível.

A exigência de ver as pessoas como iguais (em alguma importante perspectiva) se refere, eu diria, à exigência normativa de imparcialidade e às reivindicações de objetividade associadas. Isso não pode, evidentemente, ser visto como uma resposta autônoma, completa em si mesma, uma vez que as justificações aceitáveis de imparcialidade e objetividade também têm de ser examinadas (algumas ideias nesse sentido foram consideradas no capítulo 5). Mas esse é o tipo de exame que em última análise implicaria compreender por que cada uma das preeminentes teorias da justiça tende a envolver alguma forma de tratamento das pessoas como iguais, em algum nível fundamental (fundamental para a respectiva teoria).

Ser um igualitarista não é, em sentido óbvio, uma característica “unitiva”, tendo em conta as divergências sobre as formas de responder à pergunta “igualdade de quê?”. Com efeito, é precisamente porque existem diferenças tão substanciais entre o aval — de vários autores — de diferentes espaços nos quais a igualdade é recomendada que o fato de existir uma semelhança básica igualitária

nas respectivas abordagens desses autores muito diferentes tende a escapar da atenção. A semelhança, entretanto, tem alguma importância.

Para ilustrar esse ponto, permitam que eu me refira à coletânea de ensaios interessantes e importantes, editados por William Letwin, intitulada *Against equality* [Contra a igualdade].[4] Em um dos artigos poderosamente argumentados dessa coletânea, Harry Frankfurt argumenta contra "a igualdade como ideal moral" rejeitando convincentemente as alegações do que chama de igualitarismo econômico: a "doutrina de que é desejável que todos tenham as mesmas quantidades de renda e riqueza (em suma, 'dinheiro')".[5] Ainda que, na linguagem escolhida para expressar essa rejeição, Frankfurt interprete sua discussão como um argumento contra "a igualdade como um ideal moral", ele usa essa expressão geral para se referir especificamente a uma versão especial do "igualitarismo econômico": "Esta versão do igualitarismo econômico (para abreviar, 'igualitarismo' apenas) também pode ser formulada como a doutrina segundo a qual não deve haver desigualdades na *distribuição* do dinheiro". Os argumentos de Frankfurt podem ser vistos como contestação da exigência específica de uma interpretação comum do igualitarismo econômico que (1) nega que essa igualdade tenha qualquer interesse intrínseco, *e* (2) demonstra que ela conduz à violação de valores intrinsecamente importantes — valores que se ligam intimamente à necessidade de dar atenção igual a todos de *alguma outra* forma, mais relevante. A escolha do espaço para a igualdade é, portanto, extremamente importante no desenvolvimento da tese bem fundamentada de Frankfurt.[6]

Tudo isso se encaixa no padrão geral de um argumento contra a igualdade em algum espaço, com base na alegação de que é violado o requisito mais importante da igualdade em algum outro espaço. Vistas dessa forma, as batalhas sobre questões de distribuição tendem a ser não sobre "por que a igualdade?", mas sobre a "igualdade de quê?". Uma vez que algumas áreas de concentração (para identificar os espaços correspondentes nos quais a igualdade é buscada) são tradicionalmente associadas com exigências de igualdade na filosofia política, econômica ou social, é a igualdade nesses espaços (por exemplo, renda, riqueza ou utilidades) que tende a aparecer sob o nome de "igualitarismo", enquanto a igualdade em outros espaços (por exemplo, direitos, liberdades ou o que se

considera como méritos das pessoas) parece expressar reivindicações anti-igualitárias. Mas não devemos nos deixar aprisionar pelas convenções da caracterização, e também temos de notar a semelhança básica entre todas essas teorias que defendem a igualdade em *algum* espaço e insistem na prioridade igualitária nos respectivos espaços, enquanto contestam — explícita ou implicitamente — as exigências conflitantes da igualdade em outros espaços (em sua opinião, menos relevantes).

CAPACIDADE, IGUALDADE E OUTRAS CONSIDERAÇÕES

Se a igualdade é importante, e a capacidade é de fato uma característica central da vida humana (como já busquei argumentar neste livro), não seria correto presumir que devemos exigir a igualdade de capacidades? Tenho de dizer que a resposta é não, e por várias razões distintas. Podemos, naturalmente, atribuir uma significação para a igualdade de capacidades, mas isso não significa que temos de exigir a igualdade de capacidades mesmo que seja conflitante com outras considerações importantes. Significativa como é, a igualdade de capacidades não é necessariamente um "trunfo" sobre todas as outras considerações de peso (incluindo outros aspectos significativos da igualdade), com as quais possa estar em conflito.

Em primeiro lugar, a capacidade é, como procurei enfatizar, apenas um aspecto da liberdade relacionado com as oportunidades substantivas, e não pode considerar devidamente a justiça e a equidade envolvidas em processos que tenham relevância para a ideia de justiça. Embora a ideia de capacidade tenha um mérito considerável para a avaliação do aspecto de oportunidade da liberdade, ela não pode lidar adequadamente com o aspecto de processo da liberdade. Capacidades são características das vantagens individuais, e, embora possam incorporar algumas características dos processos envolvidos (como foi discutido no capítulo 11), não logram nos dizer o bastante sobre a justiça ou a equidade dos processos envolvidos, ou sobre a liberdade dos cidadãos para invocar e utilizar processos que sejam equitativos.

Permitam-me ilustrar esse ponto, que pode parecer um exemplo bastante áspero. Já está bem estabelecido que, sendo garantidos cuidados simétricos, as

mulheres tendem a viver mais do que os homens, com menores taxas de mortalidade em cada faixa etária. Se estivéssemos interessados apenas nas capacidades (e nada mais), e em particular na igualdade da capacidade de ter uma vida longa, seria possível construir um argumento a favor de que os homens recebessem cuidados médicos relativamente maiores do que os recebidos pelas mulheres para compensar a desvantagem masculina natural. Mas proporcionar às mulheres menores cuidados médicos para os mesmos problemas de saúde violaria flagrantemente uma significativa exigência da equidade processual (em particular, tratar pessoas diferentes de maneira similar em questões de vida e morte), e é razoável alegar que, em casos desse tipo, as exigências de equidade no aspecto processual da liberdade poderiam anular com razão qualquer concentração exclusiva no aspecto de oportunidade da liberdade, incluindo a priorização da igualdade na expectativa de vida.

Embora a perspectiva de capacidade possa ser muito importante para julgar as oportunidades substantivas das pessoas (e pode ser melhor, como sustento, na avaliação da equidade na distribuição de oportunidades do que as abordagens alternativas que se concentram na renda, nos bens primários ou em recursos), isso de forma alguma contraria a necessidade de prestar toda a atenção ao aspecto processual da liberdade na avaliação da justiça.[e] Uma teoria da justiça — ou, mais geralmente, uma teoria adequada da escolha social normativa — tem de atentar tanto para a justiça dos processos envolvidos como para a equidade e a eficácia das oportunidades substantivas que as pessoas podem desfrutar.

A capacidade é, de fato, nada mais do que uma perspectiva em cujos termos as vantagens e desvantagens de uma pessoa podem ser razoavelmente avaliadas. Essa perspectiva é significativa por si mesma, e também é extremamente importante para as teorias da justiça e da avaliação moral e política. Mas nem a justiça nem a avaliação política ou moral podem se voltar apenas para as oportunidades e as vantagens gerais dos indivíduos em uma sociedade.[f] O objeto de um processo justo e um acordo justo vai além das vantagens gerais dos indivíduos e abrange outras considerações — em especial, processuais —, que não podem ser adequadamente enfrentadas através da exclusiva concentração nas capacidades.

A questão central aqui diz respeito às múltiplas dimensões nas quais a

igualdade importa, que não são redutíveis à igualdade em um único espaço, seja de vantagem econômica, recursos, utilidades, qualidade de vida ou capacidades. Meu ceticismo em relação a uma compreensão unifocal das exigências da igualdade (nesse caso, aplicada à perspectiva das capacidades) é parte de uma crítica mais ampla de uma visão unifocal da igualdade.

Em segundo lugar, apesar de eu ter defendido a importância da liberdade para julgar as vantagens pessoais e, consequentemente, avaliar a igualdade, pode haver *outras* exigências sobre os juízos distributivos, que podem não ser mais bem-vistas como exigências de igual liberdade geral para diferentes pessoas, em qualquer sentido claro. Na verdade, como sugere o exemplo, discutido na Introdução, sobre a disputa por uma flauta entre três crianças, o argumento de uma das crianças pelo justo reconhecimento do fato de que ela fez a flauta com as próprias mãos não poderia ser prontamente descartado. A linha de raciocínio que confere um status importante aos esforços e às recompensas que devem ser associados ao trabalho, que também sustenta ideias normativas como a exploração, pode sugerir razões para fazermos uma pausa antes de insistirmos única e exclusivamente na igualdade de capacidades.[7] A literatura sobre a exploração do "trabalho suado" e as recompensas injustas recebidas por aqueles que fazem o "trabalho real" tem uma forte conexão com essa perspectiva.

Em terceiro lugar, a capacidade não fala a uma só voz, pois pode ser definida de diferentes maneiras, que incluem a distinção entre a liberdade para o bem-estar e a liberdade da agência (discutida no capítulo anterior). Além disso, como já vimos, o ranking de capacidades, mesmo com um foco específico (como a agência ou o bem-estar), não precisa gerar uma ordenação completa, nomeadamente devido às variações razoáveis (ou ambiguidades inevitáveis) na escolha dos pesos relativos a serem anexados aos diferentes tipos de capacidades, ou diferentes tipos de funcionamentos. Apesar de uma ordenação parcial poder ser adequada o suficiente para julgar as desigualdades em alguns casos, sobretudo para identificar algumas situações de flagrante desigualdade, ela não necessita produzir juízos claros de desigualdade em outras instâncias. Tudo isso não indica que seja inútil atentar para a redução da desigualdade de capacidades. Isso é certamente uma grande preocupação, mas é importante ver os limites do alcance da igualdade da capacidade como parte das exigências da justiça.

Em quarto lugar, a igualdade não é em si mesma o único valor com o qual uma teoria da justiça precisa se preocupar, e nem sequer o único tema para o qual a ideia de capacidade é útil. Se fizermos a simples distinção entre considerações agregativas e distributivas de justiça social, a perspectiva das capacidades, com sua indicação de uma importante maneira de avaliar as vantagens e as desvantagens, tem implicações para *ambas* as considerações. Por exemplo, uma instituição ou uma política pode muito bem ser defendida não porque aumenta a igualdade de capacidades, mas pela razão de que expande as capacidades de todos (mesmo que não haja nenhum ganho distributivo). A igualdade de capacidades ou, de maneira mais realista, a redução da desigualdade de capacidades, certamente tem apelo sobre nossa atenção, mas o mesmo acontece com o avanço geral das capacidades de todos.

Ao negar a concentração exclusiva na igualdade de capacidades, ou em considerações gerais baseadas na capacidade, não desqualificamos o papel extremamente significativo das capacidades na ideia de justiça (discutido acima, em especial nos capítulos 11-13). A busca arrazoada de um elemento muito importante da justiça social, que não desloque todo o resto, ainda pode ter um papel crucial no empreendimento de melhorar a justiça.

CAPACIDADES E LIBERDADES PESSOAIS

Como discutido no capítulo 2, ao nos afastarmos da ênfase de John Rawls sobre os bens primários no princípio da diferença para tratar de questões de distribuição, e ao incorporarmos o papel abrangente das capacidades nesse exercício, não há nenhuma intenção oculta de contestar os argumentos de Rawls sobre outras questões. Essas questões incluem a prioridade da liberdade, que constitui o objeto do primeiro princípio da teoria da justiça de Rawls.

De fato, como já afirmei no capítulo 2, existem boas razões para dar à liberdade pessoal certa prioridade real (embora não necessariamente na forma lexicográfica extremista escolhida por Rawls). Conceder um lugar especial — uma preeminência geral — à liberdade vai muito além de considerar a importância da liberdade como uma das muitas influências sobre a vantagem total de uma pessoa. A liberdade é realmente útil, tal como a renda e outros bens

primários, mas isso não é tudo que está envolvido em sua importância, uma vez que a liberdade toca nossas vidas em um nível muito básico e exige que os outros devam respeitar essas preocupações profundamente pessoais que todos tendemos a ter.

É fundamental ter em mente essa distinção quando comparamos as reivindicações concorrentes entre bens primários e capacidades para uma finalidade limitada na avaliação da justiça: como avaliar as considerações distributivas gerais com base na comparação da vantagem total de diferentes indivíduos. Isso é, evidentemente, o objeto do princípio da diferença de Rawls, mas se trata apenas de uma parte de uma mais ampla teoria da justiça rawlsiana. Quando se sustenta, como eu faço, que as capacidades podem cumprir a função de julgar as vantagens gerais de diferentes pessoas melhor do que os bens primários, é precisamente isso que se afirma — e nada mais. Não há aqui nenhuma pretensão de que a perspectiva das capacidades possa assumir o trabalho exigido por outras partes da teoria rawlsiana, em particular o status especial da liberdade e as exigências de equidade processual. As capacidades não podem fazer esse trabalho melhor que os bens primários. A competição entre os bens primários e as capacidades se circunscreve a um terreno limitado, em um domínio específico, interessado na avaliação das vantagens gerais que os indivíduos respectivamente têm.

Já que estou amplamente de acordo com o argumento rawlsiano subjacente ao primeiro princípio, ou seja, a importância da prioridade da liberdade pessoal compartilhada igualmente por todos, talvez seja útil examinar se essa prioridade tem de ser tão absoluta quanto Rawls propõe. Por que é que qualquer violação de liberdade, por mais significativa que seja, tem de invariavelmente ser considerada como mais importante para uma pessoa — ou uma sociedade — do que o sofrimento das fomes intensas, coletiva ou individual, epidemias e outras calamidades? Como foi discutido no capítulo 2, temos de distinguir entre dar certa prioridade à liberdade (sem tratá-la simplesmente como um dos componentes de um grande pacote de "bens primários", uma vez que a liberdade é tão central em nossas vidas pessoais) *e* a exigência "extremista" de conceder uma prioridade *lexicográfica* à liberdade, tratando o menor ganho de liberdade — não importa quão pequeno — como razão suficiente para fazer enormes

sacrifícios — por maiores que sejam — de outros bens que são parte de uma vida boa.

Rawls argumenta persuasivamente a favor da primeira exigência, mas escolhe, na formulação do princípio da diferença, a segunda. No entanto, como foi discutido no capítulo 2, a matemática da ponderação diferencial permite muitas possibilidades intermediárias entre os extremos de não atribuir nenhum peso extra à liberdade e o da completa prioridade da liberdade sobre todas as coisas. Podemos ser rawlsianos no primeiro sentido, enquanto a "prioridade da liberdade" estiver em questão, sem subscrevermos ao segundo.

A extensão exata de prioridade que pode ser atribuída, em um caso particular, à liberdade pessoal seria certamente um bom tema para a argumentação pública, mas o êxito principal de Rawls aqui parece estar em mostrar por que a liberdade pessoal tem de receber uma posição preeminente na argumentação pública em geral. Sua obra ajudou a gerar a compreensão de que no mundo em que vivemos a justiça exige uma consideração muito especial das liberdades que todos podem compartilhar.[g] O ponto importante a observar aqui é que a liberdade tem lugar em um arranjo social justo que vai muito além de seu reconhecimento como parte da vantagem pessoal, da mesma forma que a renda ou a riqueza. Mesmo que o papel das liberdades substantivas na forma de capacidades seja enfatizado no presente trabalho (em divergência com Rawls), não há necessidade alguma de negar o papel especial da liberdade.[h]

AS CARACTERÍSTICAS PLURAIS DA LIBERDADE

Dada a importância das formas diferentes de liberdade nas teorias da justiça, convém agora examinar mais detalhadamente os *conteúdos* da liberdade formal e da liberdade substantiva, que constituem um verdadeiro campo de batalha na literatura. O termo liberdade é usado de muitas maneiras diferentes, e algo mais deve ser dito sobre seus respectivos domínios.

A distinção particular entre o aspecto de oportunidade e o aspecto de processo da liberdade foi explorada no capítulo 11. A pluralidade de aspectos da liberdade também pode ser abordada e identificada em outras formas. A liberdade para realizar o que se quer razoavelmente realizar se refere a uma variedade de fatores,

que podem ter relevância variável para diferentes conceitos de liberdade.

A questão de saber se uma pessoa é capaz de produzir os objetos de sua escolha arrazoada é crucial para a ideia de liberdade que está sendo buscada aqui, da qual é parte a noção de capacidade.[i] Mas a efetividade da preferência pode ocorrer de diferentes maneiras. Em primeiro lugar, uma pessoa pode produzir o resultado escolhido através de suas próprias ações, gerando esse resultado particular — esse é o caso do *controle direto*. Mas o controle direto não é necessário para a efetividade. Em segundo lugar, há a questão mais ampla de saber se as preferências de uma pessoa podem ser efetivas — seja por meio do controle direto, seja através da ajuda dos outros. Os exemplos do "poder indireto" para produzir os resultados preferidos variam desde casos simples como agir por intermédio de um advogado, amigos leais ou conhecidos até os mais complexos como aqueles em que o médico toma decisões por uma pessoa para produzir um resultado que o paciente realmente escolheria, se tivesse o conhecimento e a compreensão: são casos do *poder efetivo*. A importância de poder efetivo através do controle indireto exige certa discussão aqui, sobretudo porque é muito comum ver a liberdade como sendo nada mais do que controle, dadas as escolhas de fazer certas coisas por conta própria.

Muitas das liberdades que exercemos em sociedade funcionam através de outros processos que não o controle direto.[8] Por exemplo, uma vítima ferida e inconsciente após um acidente não pode tomar as decisões sobre o que será feito por ela, mas na medida em que o médico escolhe um curso de ação que o paciente preferiria caso estivesse consciente, não há violação da liberdade do paciente. Na verdade, há uma afirmação dessa liberdade no sentido de "poder efetivo", se a escolha do médico for guiada por aquilo que o paciente teria desejado.[9] Esse é um problema distinto do bem-estar do paciente assim como o médico o vê, que também pode orientar o médico. Mesmo que o respeito pela liberdade do paciente possa frequentemente implicar fazer as mesmas coisas exigidas pela promoção de seu bem-estar, nem sempre essas exigências coincidem. Por exemplo, um médico pode respeitar a conhecida rejeição do paciente inconsciente a medicamentos derivados de experimentos cruéis com animais, mesmo que na sua opinião de médico o bem-estar do paciente teria melhorado precisamente com o uso de um desses medicamentos. A orientação

do bem-estar pode ser diferente — possivelmente de maneira bastante acentuada — das exigências da liberdade efetiva do paciente.

A ideia da liberdade efetiva pode ser estendida a casos mais complexos de arranjos sociais, por exemplo, quando as autoridades civis encarregadas do controle regional de doenças se propõem a eliminar epidemias locais (o que as pessoas querem, como se sabe). A ideia de efetividade seria aplicável ao grupo e seus membros, e a liberdade efetiva assumiria aqui uma forma social ou colaborativa, mas ainda seria um caso de efetividade sem que nenhum indivíduo tivesse controle específico sobre a decisão social. A distinção é entre as autoridades locais que aplicam certa política alegando que isso é o que o povo quer e que, dada a oportunidade, escolheria e as autoridades que executam essa política alegando que isso melhoraria, na opinião dos administradores, o bem-estar do povo local. A segunda é, naturalmente, uma razão de mérito suficiente, mas não é de fato idêntica à primeira (embora os dois argumentos tenham conexões causais, pois as considerações sobre o bem-estar podem plausivelmente influenciar a escolha feita — ou as próprias alternativas em escolha — das pessoas envolvidas).

Uma distinção diferente seria entre alguém capaz de obter certo resultado precisamente por ter essa preferência, talvez em conformidade com as preferências dos outros envolvidos (por exemplo, uma pessoa que quer a eliminação das epidemias em uníssono com as outras na região; uma preferência que, em última instância, pode orientar a política pública), e uma pessoa capaz de obter o que se quer devido à boa sorte. Pode ser que de fato ocorra, por uma razão ou outra, precisamente o que essa pessoa quer. Há satisfação aqui, mas não necessariamente efetividade alguma das próprias preferências de uma pessoa, uma vez que pode não haver nenhuma influência de suas prioridades sobre o que ocorre (o fato de alguém querer o resultado, individual ou conjuntamente, pode não ter nada a ver com a produção do resultado). Não há apenas ausência de controle (direto ou indireto), mas também de qualquer exercício de poder, por quaisquer meios, para produzir um resultado alinhado com as próprias preferências de uma pessoa, que tem êxito com um conjunto de suas preferências, mas não necessariamente com outros.

Por exemplo, pode acontecer de a prática religiosa de uma pessoa estar em

conformidade com o que o Estado quer impor, e assim essa pessoa pode ver satisfeitas suas preferências religiosas, sem que essas preferências cumpram qualquer função específica nas decisões do Estado. Pode parecer como se não houvesse nada de substancial que possa ser chamado de "liberdade" na boa sorte da pessoa, e quanto à obtenção de um resultado específico — por meio do controle direto ou indireto — esse ceticismo sobre a presença da liberdade é bem justificado, uma vez que a pessoa aqui apenas se encontra em uma situação favorável, em vez de ser efetiva na obtenção do que quer.[j] E, ainda assim, a liberdade da pessoa para viver como gostaria pode contrastar nitidamente com a situação de alguém que professa certas crenças heterodoxas e pode enfrentar obstáculos para praticá-las (em outra época, poderia ter sido azarado a ponto de ter de enfrentar a Inquisição). Existe uma liberdade de alguma importância em ser capaz de seguir o estilo de vida preferido, apesar de não haver uma verdadeira liberdade de escolha aqui (ou seja, independentemente do conteúdo da própria preferência). Quando, por exemplo, Akbar pronunciou e legalizou sua decisão a favor de que "nenhum homem fosse prejudicado por conta de sua religião e que qualquer um pudesse mudar para a religião que quisesse", ele garantiu a liberdade efetiva de muita gente — na verdade, a maioria de seus súditos que antes padeciam a discriminação em razão de não serem muçulmanos —, mas esses súditos não teriam tido poder para deter Akbar caso ele tivesse escolhido algo diferente.

Essa distinção se relaciona com a que vamos discutir agora, envolvendo o contraste entre a capacidade em geral e a capacidade sem dependência, enfatizada em uma abordagem específica da liberdade chamada de "concepção republicana", desenvolvida particularmente por Philip Pettit. Mas espero que a discussão anterior tenha contribuído para demonstrar a necessidade de ver a liberdade em termos plurais, em vez de vê-la com apenas uma característica.

CAPACIDADE, DEPENDÊNCIA E INTERFERÊNCIA

Algumas pessoas usam os termos "*liberty*" e "*freedom*" de forma intercambiável, como se eles significassem a mesma coisa. Na argumentação de Rawls para defender a prioridade da liberdade [*liberty*] existe, no entanto, uma

preocupação especial com a liberdade [*freedom*] nas vidas pessoais, e especialmente com estar livre da interferência intrusiva dos outros, incluindo o Estado. Indo além do que as pessoas podem — levando tudo em conta — realmente fazer, Rawls também investiga a importância para as pessoas da liberdade [*liberty*] de levarem suas próprias vidas como queiram, e em particular a liberdade [*liberty*] de não serem prejudicadas pela interferência dos outros. E esse é, naturalmente, o território clássico da obra pioneira de John Stuart Mill: *On liberty* [*Sobre a liberdade*].[10]

Em algumas teorias da liberdade [*freedom*], por exemplo, a chamada teoria "republicana" ou "neorromana", a liberdade [*liberty*] não é definida apenas com relação ao que uma pessoa é capaz de fazer em determinada esfera, mas também inclui a exigência de que outros não possam eliminar essa capacidade mesmo que queiram fazê-lo. Nessa perspectiva, a liberdade [*liberty*] de uma pessoa pode estar comprometida mesmo na ausência de qualquer interferência, simplesmente pela existência do poder arbitrário de outro que *possa* obstaculizar a liberdade [*freedom*] dessa pessoa para agir como queira, ainda que o poder de intervenção não seja de fato exercido.[11]

Baseado em fundamentos "republicanos" contra a visão da liberdade como capacidade, Philip Pettit argumentou que, uma vez que uma pessoa pode ter a capacidade de fazer muitas coisas dependentes do "favor dos outros" sustentando que as escolhas reais da pessoa (ou realizações) são dependentes dessa forma, ela não é realmente livre. Pettit explica: "Imagine que você tenha uma disposição para escolher entre A e B, que é decisiva independentemente do conteúdo, mas que seu gozo dessa preferência decisiva dependa da boa vontade das pessoas a seu redor... Pode-se dizer que você tem preferências decisivas, mas que sua determinação depende do favor".[k] Certamente, ser livre para fazer algo com independência dos outros (de modo que não importe o que eles querem) confere à liberdade substantiva uma robustez que está ausente quando a liberdade de fazer essa coisa está condicionada à ajuda — ou à tolerância — de outros, ou depende de uma coincidência ("por acaso") entre o que a pessoa quer fazer e o que por acaso as outras pessoas querem, mas que poderiam ter deixado de fazê-lo. Para considerar um caso extremo, pode-se certamente sustentar que as pessoas continuam sendo escravas mesmo que as suas escolhas nunca sejam

conflitantes com a vontade de seu senhor.

Não há dúvida de que o conceito republicano de liberdade é importante e capta um aspecto de nossas intuições sobre as reivindicações da liberdade. Minha discordância diz respeito à afirmação de que a ideia republicana de liberdade pode *substituir* a perspectiva da liberdade como capacidade. Há espaço para ambas as ideias, que não precisam ser de forma alguma uma fonte de tensão, a menos que insistamos em uma ideia unifocal de liberdade, contra a qual já argumentei.

Consideremos três casos alternativos relacionados com A, uma pessoa incapacitada que não pode fazer certas coisas sozinha, sem a ajuda dos outros.[1]

Caso 1: A pessoa A não é ajudada pelos outros; portanto, é incapaz de sair de casa.

Caso 2: A pessoa A sempre recebe ajuda de pessoas designadas pelo sistema de seguridade social operante em sua localidade (ou, alternativamente, de bons voluntários); dessa forma é totalmente capaz de sair de casa sempre que quer e de se movimentar com liberdade.

Caso 3: A pessoa A tem empregados bem remunerados que obedecem — e têm de obedecer — a suas ordens; por isso ela é totalmente capaz de sair de casa sempre que quer e de se movimentar com liberdade.

Com relação à "capacidade", assim como definida na abordagem das capacidades, os processos 2 e 3 são muito semelhantes no que diz respeito à pessoa incapacitada (isso se refere somente à liberdade da pessoa incapacitada, e não à de seus empregados, o que levantaria outras questões), e ambos contrastam da mesma maneira com o caso 1, no qual A carece da capacidade em questão. Há claramente algo de substancial nesse contraste entre ser capaz de fazer algo e não ser capaz de fazê-lo, pois importa o que uma pessoa é realmente capaz de fazer.

A abordagem republicana, no entanto, veria a pessoa incapacitada como privada de liberdade em ambos os casos 1 e 2: no caso 1, porque ela não pode fazer o que quer (sair de casa), e, no caso 2, porque sua capacidade de fazer o que quer fazer (nesse caso, sair de casa) é "dependente do contexto", o que aqui significa dependente da existência de um sistema de seguridade social, e pode até mesmo ser "dependente do favor", isto é, da boa vontade e generosidade dos

outros (para invocar distinções invocadas por Pettit). Certamente pode-se dizer que a pessoa A é livre de uma forma no caso 3 em um sentido que não é no caso 2. A abordagem republicana capta essa diferença e tem um poder especial de diferenciação que a abordagem das capacidades não tem.

No entanto, tudo isso não elimina a importância da distinção na qual a abordagem das capacidades se concentra: *a pessoa pode realmente fazer essas coisas ou não?* Há um contraste extremamente importante entre o caso 1, por um lado, e os casos 2 e 3, por outro. No primeiro caso, a pessoa A carece da capacidade de sair de sua casa e não é livre, a esse respeito, enquanto nos casos 2 e 3, ela tem a capacidade e a liberdade de sair de sua casa quando quer. É essa distinção que a abordagem das capacidades tenta capturar, distinção momentosa a ser em geral reconhecida e, em particular, aceita na elaboração de políticas públicas. Nos casos 1 e 2 a mesma ausência de liberdade, sem distinção, nos levaria à visão de que o estabelecimento de medidas de seguridade social ou de solidariedade social não pode fazer diferença alguma para a liberdade de ninguém, quando se lida com incapacidades ou deficiências. Para uma teoria da justiça, seria uma lacuna enorme.

Na verdade, existem muitas situações em que é particularmente importante saber se uma pessoa é de fato capaz de fazer as coisas que escolheria fazer e que tem razões para escolher fazer. Por exemplo, individualmente os pais podem não ser capazes de criar suas próprias escolas para os filhos, e podem depender de políticas públicas determinadas por uma variedade de influências, como a política nacional ou local. Contudo, a criação de uma escola na região pode ser vista, de forma sensata, como um aumento da liberdade dos filhos que serão educados. Negar isso seria omitir um importante modo de conceber a liberdade, fundado tanto na razão como na prática. Esse caso contrasta fortemente com aquele em que não há escolas na região e nenhuma liberdade para receber educação escolar. A distinção entre os dois casos é importante o suficiente e sobre ela a abordagem das capacidades se concentra, mesmo que em nenhum deles uma pessoa obtenha sua própria escolarização independentemente do apoio do Estado ou das outras pessoas. Vivemos em um mundo no qual pode ser particularmente difícil conseguir completa independência da ajuda e boa vontade dos outros, e às vezes talvez nem seja o objetivo mais importante.

A tensão entre capacidades e republicanismo como abordagens da liberdade surge se e somente se fizermos "no máximo uma só concessão". Ela surge ao buscarmos um entendimento unifocal da liberdade, apesar do fato de a liberdade como ideia ter irredutivelmente vários elementos.[m] De meu ponto de vista, a concepção republicana da liberdade *incrementa* a perspectiva baseada nas capacidades em vez de demolir a relevância dessa perspectiva como abordagem da liberdade.

A pluralidade, entretanto, não termina aí. Há também uma distinção que se concentra em determinar se a falta de capacidade de uma pessoa se deve à interferência de outras pessoas — uma questão que já levantamos. Aqui nos concentramos não no poder de intervir de forma eficaz, seja esse poder exercido ou não — o que seria uma preocupação republicana —, mas no uso real dessas interferências. A distinção entre interferência potencial e real é significativa, e nela se engajou abertamente Thomas Hobbes, um dos pioneiros do pensamento político moderno. Ainda que Hobbes possa ter tido alguma simpatia pelo ponto de vista "republicano" ou "neorromano" em seu pensamento inicial (uma abordagem bastante corrente no pensamento político britânico da época), Quentin Skinner mostra, de modo convincente, que a compreensão hobbesiana da liberdade cristalizou uma visão não republicana, concentrada sobre se há interferência real ou não.[n] O foco na interferência de outros como a característica central da negação da liberdade é assim uma ideia hobbesiana.

Não há nenhum impedimento em acomodar várias características distintas dentro da ideia de liberdade, concentrando-se, respectivamente, nas capacidades, na falta de dependência e na falta de interferência.[12] Aqueles que querem uma compreensão canônica da "verdadeira" natureza da liberdade podem subestimar as formas muito diferentes sob as quais as ideias de liberdade e ausência de liberdade podem ingressar em nossa percepção, apreciação e avaliação. Como William Cowper diz: "A liberdade tem mil encantos para mostrar/ que os escravos, não importando quão satisfeitos estejam, jamais conhecerão". Quando se trata de distinguir conceitos, mil pode ser um número difícil de manejar, mas não deveria haver grande dificuldade em ser capaz de ver vários aspectos diferentes da liberdade como complementares e não como conflitantes. Uma teoria da justiça pode atentar para cada um deles. Na verdade, a abordagem da

justiça apresentada neste trabalho abre espaço para a pluralidade pervasiva como elemento constitutivo da avaliação da justiça. A pluralidade de aspectos da liberdade se encaixa perfeitamente nesse quadro amplo.

A IMPOSSIBILIDADE DO LIBERAL PARETIANO

A capacidade de influenciar um resultado na direção que se quer pode ser, como já foi argumentado, uma parte importante da liberdade. A compreensão de um resultado, quando for relevante, pode considerar substantivamente o processo através do qual um estado final — um resultado de culminação — é obtido (a visão de um resultado como incluindo o processo pelo qual é produzido é chamado de resultado "abrangente"). Na teoria da escolha social, que se interessa pelos estados sociais (como discutido no capítulo 4), a visão da liberdade orientada para os resultados tem recebido uma atenção especial. Muitas das questões sobre as liberdades discutidas pela teoria da escolha se desenvolvem no interior dessa visão.

Um resultado que gerou algo como uma literatura própria é um teorema bastante simples chamado "a impossibilidade do liberal paretiano". O teorema demonstra que, se as pessoas podem ter todas as preferências que desejam, então as exigências formais do ótimo de Pareto podem entrar em conflito com algumas exigências mínimas da liberdade pessoal.[13] Não tentarei mostrar como o teorema funciona, mas, em vez disso, vou ilustrá-lo com um exemplo que tem sido muito discutido. Existe um livro supostamente pornográfico e dois possíveis leitores.[o] O indivíduo chamado Puritano odeia o livro e não pretende lê-lo, mas sofreria ainda mais se o livro fosse lido por outro indivíduo, chamado Luxurioso, que adora o livro (Puritano está particularmente incomodado porque Luxurioso pode estar rindo entredentes com o livro). Luxurioso, por outro lado, gostaria de ler o livro, mas preferiria ainda mais que Puritano o lesse (revirando o estômago, espera Luxurioso).

Assim, "o que fazer?", como dizemos na Índia. Não há aqui nenhum argumento, apoiado na liberdade, a favor de que ninguém leia o livro, pois é evidente que Luxurioso quer lê-lo, e não cabe a Puritano interferir nessa decisão. Também não há um argumento, baseado na liberdade, a favor de que Puritano

leia o livro, já que é evidente que ele não quer lê-lo, e não cabe a Luxurioso pesar na escolha pela qual não é diretamente afetado. A única alternativa restante é que Luxurioso leia o livro, que naturalmente é o que exatamente aconteceria se cada pessoa decidisse o que ler (ou não ler). No entanto, em suas preferências, assim como descritas, tanto Puritano como Luxurioso preferem que Puritano leia o livro em vez de Luxurioso; portanto, a alternativa autoescolhida parece contrariar o princípio de Pareto porque, com relação ao que ambos os indivíduos querem, é melhor que Puritano o leia em vez de Luxurioso. Mas as outras duas alternativas violam as exigências mínimas da liberdade; assim, nada pode ser escolhido que satisfaça as exigências específicas da escolha social, uma vez que cada alternativa disponível é pior que alguma outra. Daí a impossibilidade de satisfazer simultaneamente ambos os princípios.

Esse resultado de impossibilidade, assim como outros teoremas de impossibilidade na teoria da escolha social, é supostamente o *começo* de uma discussão sobre como o problema da escolha deve ser resolvido — e não é o *ponto final* de qualquer argumento possível. Mas sem dúvida tem servido para este último propósito. Alguns usam o resultado de impossibilidade para argumentar que, para que a liberdade seja efetiva, as pessoas devem respeitar a liberdade das outras pessoas a fim de que façam suas próprias escolhas em vez de dar mais atenção às escolhas pessoais alheias do que às suas próprias escolhas (como no caso envolvendo Puritano e Luxurioso).[14] Outros usam o resultado matemático para argumentar que é possível que o próprio princípio de Pareto, supostamente sagrado na economia do bem-estar tradicional, tenha de ser por vezes violado.[15] A chave para isso reside no fato de que as preferências individuais, em casos como esses, são estreitas demais no que concerne aos outros, e seu status é comprometido pelo reconhecimento de que, como dizia John Stuart Mill, "não há paridade entre o sentimento de uma pessoa pela própria opinião e o sentimento de outra pessoa, para quem essa opinião é ofensiva".[p] Outros ainda defendem que o direito à liberdade seja condicionado ao fato de alguém respeitar, em suas preferências pessoais, a liberdade dos outros.[16]

Houve outras propostas de solução. Uma das mais discutidas pode ser chamada de "solução por colusão" e consiste em sugerir que o problema é

resolvido se as partes envolvidas celebrarem um contrato que seja uma melhoria de Pareto, por meio do qual Puritano lê o livro para evitar que Luxurioso o leia.q Que tipo de solução é essa?[17]

Há, em primeiro lugar, um problema metodológico geral. Um contrato que seja uma melhoria de Pareto é sempre uma possibilidade em qualquer situação Pareto-*ineficiente*. Dizer isso em nada mina o problema enfrentado em um mundo no qual as escolhas individuais levam a um resultado Pareto-ineficiente. Note-se também que há um problema geral com essa forma de buscar uma "solução". Um contrato que seja uma melhoria de Pareto pode não ser viável, uma vez que o incentivo para rompê-lo pode ser forte.[18] Esse pode não ser o principal argumento contra conceber a colusão como solução para o problema (o principal argumento contra essa suposta solução possivelmente diz respeito ao raciocínio no qual as duas partes se apoiam para propor e aceitar esse contrato), mas ele precisa ser considerado antes de enfrentarmos os problemas mais sérios. Temos de considerar a credibilidade desse contrato, e a dificuldade de garantir seu cumprimento (ou seja, como garantir que Puritano realmente leia o livro, em vez de apenas fingir que o lê).

Não se trata de um problema menor. Mas talvez seja mais importante o fato de que as tentativas de impor o cumprimento desses contratos (por exemplo, colocar um policial para garantir que Puritano realmente leia o livro e não só vire as páginas) em nome da liberdade podem pôr em risco — de forma grave e perturbadora — a própria liberdade. Aqueles que buscam uma solução liberal que demande essa intromissão policial nas vidas pessoais devem ter uma ideia muito estranha de uma sociedade liberal.

É claro que a imposição do cumprimento do contrato não seria necessária se as pessoas se conformassem voluntariamente ao acordo. Se tomarmos a preferência individual para determinar a escolha (sem variações em nenhum outro aspecto, como as examinadas no capítulo 8), então essa possibilidade não está aberta, pois Puritano não lerá o livro, dada essa alternativa (ou seja, na ausência da intromissão policial). Se, por outro lado, considerarmos que as preferências representam os *desejos* das pessoas (não necessariamente suas escolhas), o que talvez seja mais sensato nesse caso, então é obviamente possível argumentar que, mesmo que Puritano e Luxurioso desejem agir de forma

contrária ao contrato, eles não precisam realmente agir dessa forma, já que assinaram um contrato e, portanto, têm razão para resistir a se tornar escravos de seus desejos. Mas, se essa questão é levantada, e são permitidas as ações que vão contra os desejos sentidos, então temos de fazer uma pergunta prévia e mais básica sobre essa "solução por colusão": por que deveríamos supor que Puritano e Luxurioso *escolheriam* fazer esse contrato em primeiro lugar (embora possam *desejar* o resultado correspondente — visto apenas como um "resultado de culminação")?

Não é nada óbvio por que Puritano e Luxurioso precisam optar por um contrato social peculiarmente "concernente aos outros", pelo qual Puritano concorda em ler o livro que ele odeia para impedir que Luxurioso, ávido pela leitura, o faça, e Luxurioso, por sua vez, concorda em renunciar à leitura de um livro que ele adora para que um relutante Puritano o leia em seu lugar. Se as pessoas atribuem alguma importância a cuidar da própria vida em vez de apenas seguir seus desejos, então esse estranho contrato não necessita de fato materializar-se (imaginemos "acho que Ann seria muito mais feliz se ela se divorciasse de Jack, e gostaria que ela fizesse isso — então deixem que eu me meta e diga a ela para fazer isso"). A boa prática liberal de ler o que se gosta e deixar que os outros leiam o que *eles* gostam talvez possa sobreviver às aparentes tentações de celebrar esse singular contrato. É difícil ver a solução por colusão realmente como uma solução.

Por uma razão inexplicável, alguns autores parecem acreditar que o problema em questão é se os direitos são "alienáveis" (no sentido de as pessoas serem autorizadas a ceder, em troca de alguma coisa, seus direitos particulares) e se as pessoas envolvidas devem ser autorizadas a celebrar contratos desse tipo.[19] Não vejo razão alguma pela qual os direitos desse tipo não devam em geral ser considerados abertos à contratação e à troca por mútuo acordo. Na verdade, resta pouca dúvida de que as pessoas em geral não precisam da permissão de ninguém nem "da sociedade" para celebrar esse contrato. Mas precisam de uma razão, e aí está o cerne da questão. Oferecer como razão, como alguns têm feito, o fato de que esse contrato seria a única maneira de obter — e manter — um resultado Pareto-eficiente é uma petição de princípio, já que uma das motivações para discutir o resultado de impossibilidade é justamente questionar e avaliar a

prioridade da eficiência de Pareto.

A verdadeira questão diz respeito à adequação das razões para celebrar em primeiro lugar esse contrato e depois para respeitá-lo. Naturalmente, a maximização pragmática do prazer ou satisfação dos desejos (ignorando o princípio "cuide de sua própria vida") poderia oferecer *alguma* razão para procurar ou aceitar um contrato desse tipo. Mas isso também daria razões a Puritano e Luxurioso para renegar o contrato se estivesse assinado (as simples ordenações de seus desejos já o indicam), fato que ambos teriam de levar em conta ao considerarem o contrato. Mais importante ainda, mesmo para uma escolha baseada nos desejos, é preciso distinguir entre o desejo de que alguém aja de uma maneira particular (por exemplo, Luxurioso deseja que Puritano leia o livro) e o desejo de um *contrato* que faça com que essa pessoa aja dessa forma (por exemplo, Puritano quer que Luxurioso assine um contrato que o obrigue a ler o livro que de outro modo não leria). Se resultados são vistos em termos "abrangentes", os dois objetos de desejo não são, de maneira nenhuma, semelhantes.[r] Na verdade, o desejo geral de Luxurioso de que Puritano leia o livro não necessita, em absoluto, implicar o desejo de realizar um *contrato que imponha* a Puritano a leitura do livro. A introdução de um contrato insere questões que não podem ser evitadas pela mera referência aos desejos simples sobre ações individuais alheias a qualquer contrato.

A impossibilidade do liberal paretiano, como o teorema mais ambicioso da impossibilidade de Arrow, é mais bem-vista como uma contribuição à discussão pública, pondo em foco as questões que de outro modo poderiam não ser levantadas. Como afirmei no capítulo 4, esse é um dos principais usos da teoria da escolha social na tentativa de esclarecer as questões envolvidas e incentivar o debate público sobre elas. Esse empenho é essencial para a abordagem da justiça apresentada neste livro.

ESCOLHA SOCIAL VERSUS FORMAS DE JOGO

Mais de trinta anos atrás, Robert Nozick levantou uma questão de importância tanto para a impossibilidade do liberal paretiano como para a formulação da liberdade na teoria da escolha social:

> O problema surge ao tratar dos direitos de um indivíduo para escolher entre alternativas como o direito de determinar a ordenação relativa dessas alternativas em uma ordenação social... Uma visão mais adequada dos direitos individuais é a seguinte. Os direitos individuais são copossíveis; cada pessoa pode exercer seus direitos como queira. O exercício desses direitos fixa algumas características do mundo. Dentro das limitações desses recursos fixados, a escolha pode ser feita por um mecanismo de escolha social baseada em uma ordenação social, se é que restam escolhas a fazer! Os direitos não determinam uma ordenação social, mas definem os limites dentro dos quais uma escolha social deve ser feita, ao excluir certas alternativas, fixar outras, e assim por diante... Se houver um modelo legítimo, ele cai *dentro* do domínio da escolha social e, portanto, é limitado pelos direitos das pessoas. De que outra forma poderíamos lidar com o resultado de Sen?[20]

Assim, Nozick caracteriza os direitos à liberdade com relação ao *controle*, concedido ao indivíduo, sobre certas decisões pessoais, e "cada pessoa pode exercer seus direitos como queira". Mas não há nenhuma garantia quanto ao resultado: é apenas um direito de escolher a ação.

Essa concepção da liberdade, totalmente orientada para o processo, é, na verdade, uma maneira alternativa de pensar os direitos. Essa linha de raciocínio gerou muitos ecos e desenvolvimentos na literatura que se seguiu. Uma fonte de complexidade diz respeito ao problema da interdependência: o direito de uma pessoa fazer alguma coisa pode ser visto como condicionado à ocorrência ou não de determinadas circunstâncias. Se meu direito de me unir aos outros quando eles cantam deve ser distinguido de meu direito de cantar não importando as circunstâncias (por exemplo, se os outros estiverem cantando, rezando, comendo ou dando palestras), então as estratégias permissíveis para mim devem ser definidas em relação às estratégias escolhidas pelos outros (e no contexto delas). As formulações da escolha social podem lidar com essa interdependência com bastante facilidade, uma vez que os direitos são caracterizados com explícita referência aos resultados (ligados à combinação de estratégias). Para ter semelhante sensibilidade, a visão da liberdade "orientada para o processo" tendeu a incorporar a ideia da teoria dos jogos de "formas de jogo" (abandonando a tentativa de Nozick de ver a liberdade com relação aos direitos de cada pessoa, definidos isoladamente dos direitos dos outros).[21]

Na formulação das formas de jogo, cada pessoa tem um conjunto de ações ou estratégias permissíveis a partir do qual pode escolher uma. O resultado depende das escolhas de ações ou estratégias feitas por todos. Os requisitos da liberdade

são especificados com relação às escolhas permissíveis de ações ou estratégias (o que podemos fazer), mas não com relação aos resultados aceitáveis (o que podemos obter). Essa estrutura é robusta o suficiente para uma especificação adequada da liberdade? Certamente, ela capta uma forma em que nossa liberdade de agir é com frequência compreendida. No entanto, as liberdades não dizem respeito apenas às respectivas ações, mas também ao que emana dessas escolhas tomadas em conjunto.[s]

A questão da interdependência na caracterização da liberdade é particularmente importante para levar em conta o que pode ser chamado de "ações invasivas". Considere o direito de um não fumante a não ter fumaça soprada em seu rosto. Esse é, naturalmente, um direito a um resultado, e não se pode compreender de forma adequada a liberdade isolando-a totalmente dos resultados que venham a surgir. As formulações das formas de jogo têm de ser trabalhadas "reversamente", movendo-se dos resultados aceitáveis para as combinações de estratégias que produziriam um desses resultados. Assim, as formulações das formas de jogo têm de resolver esse problema de maneira indireta. Em vez de rejeitar a possibilidade de que o resultado seja a fumaça soprada em meu rosto, a exigência processual assume a forma de restrições sobre a escolha da estratégia. Podemos testar a eficácia respectiva de:

- a proibição de fumar se os outros se opõem;
- a proibição de fumar na presença dos outros; ou
- a proibição de fumar em lugares públicos, não importando se os outros estão presentes ou não (de modo que os outros não tenham de ficar longe).

Vamos nos mover exigindo cada vez mais dos fumantes se as limitações menos restritivas não trouxerem os resultados necessários para a realização da liberdade de evitar o tabagismo passivo (como de fato aconteceu na história legislativa de alguns países). Sem dúvida, escolhemos entre diferentes "formas de jogo" aqui, mas a escolha de formas de jogo é guiada por sua eficácia em produzir a realização social visada pelo bem da liberdade.

Não há dúvida de que as formas de jogo podem ser caracterizadas de modo a poder ter interdependência e se proteger contra as ações invasoras de outros. A caracterização das formas permissíveis de jogo tem de ser elaborada, direta ou

indiretamente, à luz dos resultados emergentes da combinação das estratégias de diferentes pessoas. Se a força impulsora por trás da escolha das formas de jogo é o juízo de que o tabagismo é inadmissível quando resulta no "tabagismo passivo" de vítimas involuntárias ou força seu afastamento a fim de evitar o tabagismo passivo, então as escolhas de formas de jogo são realmente dependentes do foco de atenção da teoria da escolha social, ou seja, a natureza das realizações sociais (ou os resultados abrangentes) que emergem. Temos de considerar tanto a liberdade de ação como a natureza das consequências e resultados para termos uma compreensão adequada da liberdade.

A conclusão dessa discussão é que tanto a igualdade como a liberdade devem ser vistas como multidimensionais dentro de seus amplos conteúdos. Temos razão para evitar a adoção de uma visão estreita e unifocal da igualdade ou da liberdade, que ignora todas as outras considerações que esses valores exigem. Essa pluralidade tem de ser parte de uma teoria da justiça, que necessita estar atenta a vários aspectos diferentes que cada uma dessas grandes ideias — liberdade e igualdade — invoca.

---

a. A crítica de G. A. Cohen a John Rawls em *Rescuing justice and equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) por permitir as desigualdades por razões de incentivo dentro de seus princípios de justiça, sobre a qual comentei no capítulo 2, pode ser vista como uma crítica por Rawls não levar suficientemente a sério seu próprio argumento sobre a importância de igualar os bens primários na definição da justiça perfeita. Cohen não nega a relevância das restrições comportamentais e de outras naturezas na elaboração das políticas públicas; sua reprovação de Rawls diz respeito apenas à caracterização transcendental da sociedade perfeitamente justa. Como foi discutido acima, Rawls claramente incorpora elementos não transcendentais em seu pensamento sobre a justiça, e isso poderia estar presente aqui em sua escolha de não estender as demandas comportamentais a um mundo pós-contratual para pressupor um comportamento justo livre de incentivos.

b. Esse reconhecimento pode ser vinculado aos argumentos examinados no capítulo 5.

c. O critério de Scanlon foi discutido acima, especialmente nos capítulos 5 a 9.

d. A importância dessa questão e do lugar da capacidade em respondê-la foi apresentada em minha Conferência Tanner de 1979 na Universidade de Stanford, "Equality of what?", publicada com esse título em S. McMurrin (org.), *Tanner Lectures in human values*, v. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

e. Um argumento semelhante pode ser feito sobre o conteúdo dos direitos humanos, assim como a ideia é geralmente entendida. Isso será discutido no capítulo 17.

f. Na verdade, mesmo com relação à caracterização rawlsiana dos distintos problemas da justiça, a capacidade rivaliza unicamente com a utilização dos bens primários para julgar as vantagens relativas no princípio da diferença, o que deixa de fora outras questões, incluindo o lugar das liberdades pessoais e a necessidade de processos equitativos.

g. Compartilhar é muito importante aqui, em vez de exigir liberdade para alguns, mas não para outros. A crítica de Mary Wollstonecraft ao apoio de Edmund Burke à independência americana, sem levantar a questão sobre a liberdade dos escravos, foi discutida acima, no capítulo 5.

h. A prioridade da liberdade desempenha um papel importante no resultado da escolha social apresentado em meu "The impossibility of a paretian liberal", *Journal of Political Economy*, 78, 1970. John Rawls comenta de forma esclarecedora essa conexão em seu ensaio "Social unity and primary goods", in Amartya Sen e Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Voltarei a essa questão mais adiante neste capítulo.

i. Subjacente à concepção da liberdade com relação ao poder de produzir o resultado que se quer mediante uma avaliação arrazoada, está evidentemente a questão de se a pessoa teve uma oportunidade adequada para raciocinar sobre o que ela de fato quer. Na verdade, a oportunidade de avaliação arrazoada não pode deixar de ser uma parte importante de qualquer compreensão substantiva da liberdade. Como foi discutido no capítulo 8, essa é uma questão central na avaliação da racionalidade da preferência e da escolha.

j. Philip Pettit adota esse ponto de vista e vê a liberdade apenas como "independente de conteúdo" (de forma que a efetividade seja independente do que a pessoa quer exatamente). Ver seu *Republicanism: a theory of freedom and government* (Oxford: Clarendon Press, 1997) e "Capability and freedom: a defense of Sen", *Economics and Philosophy*, 17, 2001.

k. Philip Pettit, "Capability and freedom: a defence of Sen", *Economics and Philosophy*, 17, 2001, p. 6. Não estou comentando aqui a parte da "defesa" da argumentação de Pettit, mas sua crítica a minha ênfase nas capacidades, na qual sugere que ela deveria ser estendida na direção da perspectiva "republicana", de modo que as capacidades dependentes do favor não contem como liberdades reais. Pettit vê isso como uma extensão natural da ideia de capacidade e de sua defesa (assim como apresentadas por mim): "Em minha leitura, a teoria da liberdade de Sen coincide com a abordagem republicana nessa ênfase na conexão entre liberdade e não dependência" (p. 18). Vejo a importância dessa conexão, mas tenho de sustentar que ambos os conceitos — o republicano e o da liberdade baseada na capacidade — têm valor, uma vez que refletem distintos aspectos da ideia inevitavelmente plural de liberdade.

l. Esse exemplo é uma adaptação de minha "Resposta" ao ensaio de Pettit, junto com outras duas contribuições interessantes e importantes, respectivamente de Elizabeth Anderson e Thomas Scanlon em *Economics and Philosophy*, 17, 2001.

m. Philip Pettit é claramente tentado pela visão unifocal, que ele vê como uma compreensão abrangente da liberdade: "A posição defendida aqui ajudará a confirmar a concepção da liberdade de forma abrangente, e não apenas de forma compartimentada" (*A theory of freedom*, 2001, p. 179). Pettit está falando nesse caso de um tipo diferente de dualidade, que envolve questões como o livre-arbítrio, mas sua observação motivacional parece se aplicar igualmente ao específico contraste interno — que ele pode ver como "compartimentalização" — que estamos discutindo, envolvendo as abordagens republicana e das capacidades à liberdade.

n. Ver Quentin Skinner, *Hobbes and republican liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Mesmo em sua obra inicial, *Elements of law* (1640), Hobbes mostrava certa hostilidade com a tese de que haveria alguma violação da liberdade mesmo na ausência de interferências reais, mas ele não desenvolveu uma teoria alternativa nessa obra. No entanto a rejeição dessa perspectiva republicana emergiu com clareza quando ele escreveu o *Leviatã* (1651), que está armado com uma abordagem alternativa, em que a interferência real é a questão central. Na verdade, como Skinner argumenta, "Hobbes é o inimigo mais formidável da teoria republicana da liberdade, e sua tentativa de desacreditá-la constitui um momento que

marcou época na história do pensamento político anglófono" (*Hobbes and republican liberty*, p. xiv).

o. Naqueles dias longínquos e inocentes da década de 1960, receio que eu era ingênuo o suficiente para escolher como exemplo *O amante de Lady Chatterley*, de D. H. Lawrence. Fui influenciado pelo fato de que a Penguin Books acabava de ganhar um processo nos tribunais britânicos, sendo autorizada a publicar precisamente esse livro.

p. Questionar a aceitação incondicional da prioridade do princípio de Pareto foi, confesso, minha principal motivação ao apresentar esse resultado. Ver também Jonathan Barnes, "Freedom, rationality and paradox", *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 1980; Peter Bernholz, "A general social dilemma: profitable exchange and intransitive preferences", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 40, 1980.

q. Um grande número de comentadores seguiu essa "saída". Um dos mais recentes é o G. A. Cohen, *Rescuing justice and equality*, 2008, pp. 187-8.

r. A distinção entre as perspectivas "abrangente" e "de culminação" — que já foi discutida neste livro, na Introdução e especialmente no capítulo 7 — é relevante aqui.

s. A importância das "realizações sociais" já foi discutida acima, em especial no contraste entre *nyaya* e *niti* (capítulos 1 a 6 e 9).

PARTE IV

ARGUMENTAÇÃO RACIONAL PÚBLICA E DEMOCRACIA

15. A democracia como razão pública

No romance *Contraponto*, de Aldous Huxley, o protagonista Sydney Quarles viaja frequentemente de sua casa de campo em Essex para Londres, com o declarado propósito de pesquisar, na Biblioteca do Museu Britânico, sobre a democracia na Índia antiga. "É uma investigação sobre o governo local na época de Maurya", explica a sua esposa, Rachel, referindo-se à dinastia imperial que dominou a Índia nos séculos IV e III a.C. No entanto, Rachel não tem grande dificuldade em imaginar que tudo é um elaborado plano de Sydney para enganá-la, pois sua verdadeira razão para ir a Londres, ela supõe, é encontrar-se com uma nova amante.

Aldous Huxley conta-nos como Rachel avalia o que está acontecendo:

> As visitas [de Sydney] a Londres haviam se tornado frequentes e prolongadas. Após a segunda visita, a sra. Quarles havia se perguntado, infelizmente, se Sydney encontrara outra mulher. E quando, após seu retorno da terceira viagem e, poucos dias depois, na véspera da quarta, começou a resmungar ostensivamente a vasta complexidade da história da democracia entre os antigos indianos, Rachel convenceu-se de que ele tinha encontrado uma mulher. Ela conhecia Sydney o suficiente para ter certeza de que, se ele estivesse de fato lendo sobre a antiga Índia, nunca teria se dado o trabalho de falar sobre isso na mesa de jantar, não de forma tão extensa, nem tão insistentemente, em todo caso. Sydney falou pela mesma razão pela qual uma sépia ameaçada lança tinta, para esconder seus movimentos. Por trás da nuvem de tinta dos antigos indianos, [Sydney] tinha a esperança de excursionar até a cidade sem ser observado.[1]

Acontece que, no romance de Huxley, Rachel estava certa. Sydney estava jogando tinta pela razão que ela suspeitava.

A confusão das "nuvens de tinta" tem um peso importante no tema desse livro. Enganamos a nós mesmos — talvez não da mesma maneira que Sydney

queria enganar Rachel — ao supormos que a experiência da democracia não se limita ao Ocidente e pode ser encontrada em outras regiões, como a antiga Índia, por exemplo? A crença de que a democracia não floresceu em qualquer outro lugar do mundo, mas apenas no Ocidente, é muito difundida e frequentemente externada. A ela se recorre também para explicar acontecimentos contemporâneos. Por exemplo, a culpa dos imensos problemas encontrados após a intervenção no Iraque é atribuída, em alguns casos, não à natureza peculiar da desinformada e mal concebida ocupação militar de 2003, mas sim a uma dificuldade imaginária que considera a democracia e a razão pública inadequadas para as culturas e tradições de países não ocidentais como o Iraque.

O tema da democracia tornou-se severamente confuso devido à forma como a retórica que o envolve tem sido utilizada nos últimos anos. De maneira crescente, observa-se uma dicotomia confusa entre aqueles que querem "impor" a democracia a países do mundo não ocidental (no "próprio interesse" desses países, é claro) e os que se opõem a essa imposição (por respeito às "próprias tradições" desses países). Mas a linguagem toda da "imposição", utilizada por ambas as partes, é extremamente inadequada porque supõe implicitamente que a democracia pertence exclusivamente ao Ocidente e é uma ideia essencialmente "ocidental", que surgiu e floresceu apenas no Ocidente.

Mas essa tese e o pessimismo que ela gera sobre a possibilidade da prática democrática no mundo seriam muito difíceis de justificar. Casualmente "a nuvem de tinta dos antigos indianos", para usar as palavras de Rachel, não é totalmente imaginária, já que houve, de fato, várias experiências de democracia local na Índia antiga. A fim de compreendermos as raízes da democracia no mundo, temos de nos interessar pela história da participação popular e da razão pública em diferentes regiões e países. Temos de ultrapassar a ideia da democracia apenas com relação à evolução europeia e americana. Se virmos a democracia como uma espécie de produto cultural próprio do Ocidente, fracassaremos em compreender as pervasivas exigências da vida participativa, das quais Aristóteles falava com extenso discernimento.

Sem dúvida, a estrutura institucional da prática contemporânea da democracia é em grande medida o produto da experiência europeia e americana dos últimos séculos.[a] Reconhecê-lo é muito importante, pois esses desenvolvimentos

institucionais foram extremamente inovadores e, por fim, muito eficazes. Resta pouca dúvida de que existe aqui uma grande realização "ocidental".

Entretanto, como observou Alexis de Tocqueville, o grande historiador da democracia norte-americana no início do século XIX, "a grande revolução democrática", que então acontecia na Europa e nos Estados Unidos, era "algo novo", mas também uma expressão da "tendência mais contínua, antiga e permanente conhecida na história".[b] Embora o próprio esclarecimento de Tocqueville sobre essa tese radical não se estenda além do espaço da Europa e do tempo do século XII, seu argumento geral tem uma relevância muito mais abrangente. Ao ponderarmos os prós e os contras da democracia, devemos reconhecer devidamente que o fascínio pela governança participativa apareceu e reapareceu, com certa consistência, em diferentes partes do mundo. Não foi certamente uma força irresistível, mas em muitas partes do mundo desafiou, de maneira persistente, a crença irrefletida no autoritarismo como objeto inamovível. Em sua elaborada forma institucional, a democracia pode ser muito nova no mundo — é praticada por não mais do que duzentos anos; contudo, como observou Tocqueville, ela expressa uma tendência na vida social com uma história muito mais longa e difundida. Os críticos da democracia — não importando quão vigorosamente a rejeitem — precisam achar alguma forma de enfrentar o profundo fascínio pela governança participativa, que continua sendo relevante atualmente e muito difícil de erradicar.

O CONTEÚDO DA DEMOCRACIA

Com base nos capítulos anteriores deste livro, deve ficar claro o papel central da argumentação pública para a compreensão da justiça. Esse reconhecimento nos leva a uma ligação entre a ideia de justiça e a prática da democracia, uma vez que na filosofia política contemporânea a ideia de que a democracia é mais bem-vista como "governo por meio do debate" ganhou ampla aceitação. Essa expressão, como mencionado na Introdução, provavelmente foi cunhada por Walter Bagehot, mas foi a obra de John Stuart Mill que desempenhou um papel-chave para uma melhor compreensão e defesa dessa perspectiva.[c]

Há, naturalmente, a visão mais antiga e mais formal da democracia que a

caracteriza principalmente com relação às eleições e à votação secreta, em vez da perspectiva mais ampla do governo por meio do debate. Contudo, na filosofia política contemporânea, a compreensão da democracia ampliou-se enormemente, de modo que já não seja vista apenas com relação às demandas por *exercício universal do voto secreto*, mas, de maneira muito mais aberta, com relação àquilo que John Rawls chama de "exercício da razão pública". Na verdade, uma grande mudança na compreensão da democracia tem sido provocada pelas obras de Rawls[2] e Habermas,[3] e por uma vasta literatura recente sobre esse assunto, incluindo as contribuições de Bruce Ackerman,[4] Seyla Benhabib,[5] Joshua Cohen,[6] Ronald Dworkin,[7] entre outros. Uma interpretação similar da democracia também se originou dos escritos de James Buchanan, pioneiro da teoria da "escolha pública".[8]

Em sua *Teoria da justiça*, Rawls coloca este foco inicial: "A ideia que especifica a democracia deliberativa é a própria ideia de deliberação. Quando os cidadãos deliberam, trocam opiniões e discutem os respectivos argumentos sobre questões políticas públicas".[9]

O tratamento habermasiano da argumentação pública é, em muitos aspectos, mais amplo que o rawlsiano, como o próprio Rawls reconheceu.[10] A democracia também recebe uma forma processual mais direta na formulação de Habermas do que em outras abordagens, incluindo a de Rawls, embora (como discutido no capítulo 5) o contraste aparentemente nítido entre os usos rawlsiano e habermasiano dos aspectos processuais na caracterização do processo e do resultado da argumentação pública possa ser um tanto enganoso. No entanto, Habermas fez uma contribuição verdadeiramente definitiva para o esclarecimento do amplo alcance da argumentação pública e, em particular, da presença dupla no discurso político de "questões morais de justiça" e "questões instrumentais de poder e coerção".[d]

Nos debates sobre a caracterização da natureza e do resultado da argumentação pública tem havido algumas incompreensões recíprocas. Por exemplo, Jürgen Habermas observa que a teoria de John Rawls "gera uma prioridade dos direitos liberais que rebaixa o processo democrático a um status inferior" e inclui em sua lista de direitos queridos pelos liberais "a liberdade de crença e consciência, a proteção da vida, a liberdade pessoal e a propriedade".[e] A

inclusão dos direitos de propriedade aqui não coincide, no entanto, com a posição declarada de John Rawls sobre essa questão, uma vez que um direito geral à propriedade não é um fundamento legal que Rawls de fato tenha defendido em uma de suas obras, que eu saiba.[f]

Há evidentemente muitas diferenças entre os distintos modos nos quais o papel da argumentação pública na política e na ética discursiva pode ser visto.[g] No entanto, a principal tese que estou tentando explorar aqui não é ameaçada pela existência dessas diferenças. O mais importante é observar que a totalidade dessas novas contribuições ajudou a trazer o reconhecimento geral de que os pontos centrais de uma compreensão mais ampla da democracia são a participação política, o diálogo e a interação pública. O papel crucial da argumentação pública na prática da democracia coloca todo o tema da democracia em estreita relação com o tópico central deste livro, isto é, a justiça. Se as exigências da justiça só podem ser avaliadas com a ajuda da argumentação pública, e se essa argumentação está constitutivamente relacionada com a ideia de democracia, então existe uma íntima conexão entre a justiça e a democracia, que partilham características discursivas.

No entanto, a ideia de considerar a democracia "governo por meio do debate", tão amplamente aceita na filosofia política atual (embora nem sempre pelos institucionalistas políticos), por vezes colide com as discussões contemporâneas sobre a democracia e seu papel em termos mais antigos e mais rigidamente organizacionais. A compreensão institucional da democracia, orientada pelo conceito de *niti* e centrada em voto secreto e eleições, não é apenas tradicional, mas tem sido defendida por muitos comentaristas políticos contemporâneos, incluindo Samuel Huntington: "Eleições abertas, livres e justas são a essência da democracia, o inevitável *sine qua non*".[11] Apesar da transformação geral na compreensão conceitual da democracia na filosofia política, a história da democracia é frequentemente recontada, ainda hoje, em termos estreitamente organizacionais, concentrando-se sobretudo no processo de votação e nas eleições.

É evidente que o voto secreto tem um papel muito importante inclusive para a expressão e a eficácia do processo de argumentação pública, mas isso não é a única coisa que importa, e pode ser visto apenas como uma parte —

reconhecidamente, uma parte muito importante — do modo como a razão pública opera em uma sociedade democrática. Com efeito, a própria eficácia das votações depende fundamentalmente do que as acompanha, como a liberdade de expressão, o acesso à informação e a liberdade de discordância.[h] Por si só, o voto secreto pode ser completamente inadequado, como mostram abundantemente as insólitas vitórias eleitorais de tiranias que governam regimes autoritários, no passado e nos dias de hoje, como por exemplo na atual Coreia do Norte. A dificuldade reside não apenas na pressão política e punitiva que é exercida sobre os eleitores na própria votação, mas na forma como as expressões da opinião pública são frustradas pela censura, pela exclusão de informação e por um clima de medo, junto com a supressão da oposição política e da independência dos meios de comunicação, bem como a ausência de direitos civis e das liberdades políticas fundamentais. Tudo isso torna redundante, para os governantes, usar muita força para garantir o conformismo no próprio ato de votar. Na verdade, um grande número de ditadores no mundo tem conseguido gigantescas vitórias eleitorais, mesmo sem coerção evidente sobre o processo de votação, principalmente suprimindo a discussão pública e a liberdade de informação, e gerando um clima de apreensão e ansiedade.

TRADIÇÃO DEMOCRÁTICA LIMITADA?

Mesmo admitindo que, corretamente entendida, a democracia está intimamente ligada à análise da justiça explorada neste livro, não existe maior dificuldade em pensar a ideia generalizada e onipresente da justiça, que inspira discussão e agitação em todo o mundo, com relação a uma concepção da democracia pensada como essencialmente "ocidental". Nesse exercício, não estaríamos tentando nos propor uma característica puramente ocidental da organização política como uma abordagem geral da equidade e da justiça no mundo? Se a argumentação pública é extremamente importante para a prática da justiça, podemos pensar na justiça em todo o mundo quando a arte da argumentação pública como parte da democracia parece ser, segundo a crença comum, tão ocidental e tão localizada? A crença de que a democracia é basicamente uma noção ocidental de origem europeia e americana é

generalizada, e tem certa aparência de plausibilidade, apesar de ser, em última análise, um diagnóstico errôneo e superficial.

John Rawls e Thomas Nagel podem ter sido levados a duvidar da possibilidade de justiça global devido à ausência de um estado soberano global (como discutido na Introdução), mas não haveria ainda outra dificuldade se tentássemos conceber o melhoramento da justiça global através do debate público *do povo*, *pelo povo* e *para o povo* do mundo? Já foi sustentado neste livro (sobretudo nos capítulos 5 e 6) que as exigências da imparcialidade aberta tornam a perspectiva global uma condição necessária para uma completa consideração da justiça em qualquer parte do mundo contemporâneo. Se isso estiver correto, não seria de fato impossível de cumprir essa condição se a população mundial na verdade estivesse rigidamente separada em grupos, muitos dos quais impossibilitados de ingressar em qualquer forma de argumentação pública? Essa é uma questão fundamental, que, apesar de suas extensas implicações empíricas, dificilmente poderia ser evitada neste trabalho sobre a teoria da justiça. Portanto, é importante analisar se a tradição de democracia — quer em sua interpretação amplamente organizacional, com relação ao voto secreto e às eleições, quer mais genericamente, como "governo por meio do debate" — é essencialmente "ocidental" ou não.

Quando a democracia é vista na perspectiva mais ampla da argumentação pública, indo além das características institucionais específicas que surgiram com força singular na Europa e na América nos últimos séculos, temos de reavaliar a história intelectual da governança participativa em diferentes países de muitas partes do mundo — não apenas da Europa e América do Norte.[12] Os separatistas culturais, que criticam a afirmação da democracia como um valor universal, costumam apontar o papel único da Grécia antiga, especialmente da Atenas clássica, onde no século VI a.C. surgiu um sistema específico de votação.

AS ORIGENS GLOBAIS DA DEMOCRACIA

A Grécia antiga foi sem dúvida bem singular.[i] Sua contribuição tanto para a forma como para a compreensão do conteúdo da democracia não pode ser suficientemente enfatizada. Mas ver essa experiência como prova evidente de que

a democracia é essencialmente “europeia” ou “ocidental” merece uma análise muito mais crítica do que tende a receber. É particularmente importante compreender que até mesmo o êxito da democracia ateniense tinha mais a ver com o clima de discussão pública do que com a mera votação. Embora a votação secreta certamente tenha nascido na Grécia, a tradição do debate público (muito forte em Atenas e na Grécia antiga) teve uma história muito mais ampla.

Mesmo quanto à votação, a tendência de buscar confirmação para uma visão culturalmente segregacionista que situa as origens das eleições na Europa exige uma análise mais aprofundada. Primeiro, há uma dificuldade fundamental em tentar definir as civilizações não em termos históricos específicos de ideias e ações, mas em termos de regionalismos abrangentes, por exemplo, como “europeias” ou “ocidentais”, fazendo uso de atributos extremamente agregativos. Segundo essa forma de conceber as categorias civilizacionais, não parece haver grande dificuldade em considerar os descendentes, por exemplo, dos vikings e visigodos como herdeiros legítimos da tradição eleitoral da Grécia antiga (por serem parte da “linhagem europeia”), embora os gregos antigos, que mantiveram um intercâmbio intelectual muito ativo com outras civilizações antigas ao leste e ao sul da Grécia (em particular o Irã, a Índia e o Egito), parecem ter tido pouco interesse em conversar com os agitados godos e visigodos.

O segundo problema diz respeito ao que realmente ocorreu depois da originária experiência eleitoral grega. Sem dúvida Atenas foi a pioneira no emprego da votação secreta, mas muitas regiões da Ásia a usaram nos séculos seguintes, em grande parte sob influência grega. Não há nenhuma evidência de que a experiência grega em matéria de governo eletivo teve grande impacto imediato nos países a oeste da Grécia e de Roma, onde hoje, digamos, é a França, a Alemanha ou a Grã-Bretanha. Em contrapartida, algumas cidades asiáticas — no Irã, na antiga Báctria e na Índia — incorporaram elementos democráticos na administração municipal, nos séculos seguintes ao florescimento da democracia ateniense: por exemplo, a cidade de Susa, no sudoeste do Irã, durante vários séculos teve um conselho eletivo, uma assembleia popular e magistrados que eram eleitos pela assembleia.[j]

A prática da democracia municipal na antiga Índia também está bem documentada. A essa literatura é que Sidney Quarles se referia, em suas

conversas com Rachel, como objeto de seus fictícios estudos em Londres, embora ele citasse os nomes dos autores relevantes no assunto com a devida precisão.[13] B. R. Ambedkar, que presidiu a comissão que redigiu a nova constituição indiana, aprovada pela Assembleia Constituinte logo após a independência da Índia em 1947, escreveu bastante sobre a relevância, se for caso disso, das antigas experiências de democracia local para o desenho de uma grande democracia para toda a Índia moderna.[k]

A prática das eleições, na verdade, tem uma considerável história nas sociedades não ocidentais, mas é a visão mais ampla da democracia com relação à argumentação pública que torna bastante evidente que a crítica cultural da democracia como fenômeno puramente regional fracassa completamente.[14] Embora Atenas com certeza tivesse um excelente nível de discussão pública, a deliberação aberta também floresceu em várias outras civilizações antigas, às vezes de forma espetacular. Por exemplo, algumas das primeiras assembleias gerais abertas, destinadas especificamente a solucionar disputas entre os diferentes pontos de vista sobre questões sociais e religiosas, tiveram lugar na Índia com os chamados "conselhos budistas", onde partidários de diferentes pontos de vista se reuniam para discutir suas diferenças a partir do século VI a.C. O primeiro desses conselhos se reuniu em Rajagriha (atualmente Rajgir) logo após a morte de Gautama Buda, e o segundo foi realizado cerca de cem anos depois em Vaisali. O último aconteceu no século II d.C. na Caxemira.

O imperador Ashoka, que foi o anfitrião do terceiro e maior dos conselhos budistas, no século III a.C. em Patna (então chamada Pataliputra), a capital do império indiano, também tentou codificar e propagar uma das primeiras formulações de regras para o debate público (uma espécie de primeira versão das *Robert's rules of order*, do século XIX).[l] Para escolher outro exemplo histórico, no Japão do início do século VII, o príncipe budista Shotoku, que foi regente para a mãe, a imperatriz Suiko, publicou a chamada Constituição dos Dezessete Artigos, em 604 d.C. Com um espírito análogo ao da Magna Carta, assinada seis séculos mais tarde, em 1215, a Constituição afirmava: "As decisões sobre questões importantes não devem ser tomadas por uma só pessoa. Devem ser discutidas por muitas pessoas".[15] Alguns comentadores viram nessa constituição

de inspiração budista do século VII "o primeiro passo do desenvolvimento gradual [do Japão] em direção à democracia".[16] A Constituição dos Dezessete Artigos explicava: "Não guardemos ressentimento quando os outros discordam de nós, pois todos os homens têm coração, e cada coração tem suas próprias inclinações. O que é correto para eles, para nós é errado, e o que é errado para eles, para nós é correto". Na verdade, a importância do debate público é um tema recorrente na história de muitos países no mundo não ocidental.

A relevância dessa história global não reside, porém, em qualquer suposição implícita de que não podemos romper com a história, que não podemos iniciar um novo percurso. Na verdade, os distanciamentos do passado são, de variadas formas, uma necessidade constante em todo o mundo. Não temos de nascer em um país com uma longa história democrática para escolher esse caminho hoje. A esse respeito, a significação da história radica antes na compreensão mais geral de que as tradições estabelecidas continuam exercendo alguma influência sobre as ideias das pessoas, podendo inspirá-las ou desencorajá-las, e que têm de ser levadas em conta tanto se formos motivadas por elas, ou quisermos opor-lhes resistência ou transcendê-las, como se (como o poeta indiano Rabindranath Tagore discutiu com fascinante clareza) quisermos examinar e analisar o que devemos conservar do passado e o que precisamos rejeitar, à luz de nossas preocupações e prioridades contemporâneas.[17]

Não causa surpresa que — embora isso mereça um reconhecimento mais claro hoje —, na luta pela democracia liderada por líderes políticos visionários e audazes em todo o mundo (como Sun Yat-sen, Jawaharlal Nehru, Nelson Mandela, Martin Luther King e Aung San Suu Kyi), um papel tão construtivo tenha sido desempenhado pela consciência da história local e mundial. Em sua autobiografia *Long walk to freedom*, Nelson Mandela descreve o quanto foi impressionado e influenciado, quando jovem, pela observação da natureza democrática dos procedimentos nas reuniões locais que aconteciam na casa do líder em Mqhekezweni:

> Quem quer que quisesse falar, assim o fazia. Era a democracia em sua forma mais pura. Podia haver uma hierarquia de importância entre os oradores, mas todos eram escutados, o chefe e os súditos, o guerreiro e o curandeiro, o comerciante e o agricultor, o proprietário e o trabalhador... O fundamento do autogoverno consistia em que todos os homens eram livres para expressar suas opiniões e iguais em seu

valor como cidadãos.[18]

A compreensão de Mandela da democracia não foi auxiliada pela prática política que ele via a seu redor, no regime de apartheid, controlado por pessoas de origem europeia que, talvez valha a pena recordar nesse contexto, costumavam definir-se pelo termo cultural "europeu" e não apenas "branco". Na verdade, Pretória pouco podia contribuir para a compreensão de Mandela da democracia. Seu discernimento vinha, como podemos ler em sua autobiografia, de suas ideias gerais sobre a igualdade política e social, que tinha raízes globais, e de suas observações da prática de discussão pública participativa que havia conhecido em seu povoado.

O ORIENTE MÉDIO É UMA EXCEÇÃO?

Para reexaminar o contexto histórico das características democráticas no passado, também temos de reavaliar a história do Oriente Médio, pois há uma convicção comum de que esse bloco de países sempre foi hostil à democracia. A constante repetição dessa convicção irrita os combatentes pela democracia no mundo árabe, mas como generalização histórica é basicamente um contrassenso. Sem dúvida é verdade que a democracia como sistema institucional não foi dominante no passado do Oriente Médio, mas a democracia institucional é de fato um fenômeno muito novo na maioria das regiões do mundo.

Se olhamos para a argumentação pública e a tolerância de diferentes pontos de vista, conforme a compreensão mais ampla da democracia que estou discutindo, então o Oriente Médio tem um passado bastante distinto. Não podemos confundir a estreita história da militância islâmica com a rica história do povo muçulmano e a tradição de governo dos governantes muçulmanos. Quando o filósofo judeu Maimônides foi forçado a emigrar da Espanha no século XII (quando regimes muçulmanos mais tolerantes deram lugar a um regime islâmico muito menos tolerante), ele não buscou refúgio na Europa, mas em um reino muçulmano tolerante no mundo árabe, e ocupou uma posição de honra e influência na corte do imperador Saladino, no Cairo. Saladino era certamente um muçulmano convicto. De fato, ele lutou com vigor pelo islã nas Cruzadas e Ricardo Coração de Leão foi um de seus prestigiosos adversários. Mas foi no

reino Saladino que Maimônides encontrou uma nova casa e uma voz renovada. A tolerância da discordância é obviamente central para a oportunidade de exercitar a argumentação pública, e em seu apogeu os regimes tolerantes muçulmanos ofereciam uma liberdade que a Europa oprimida pela Inquisição por vezes esmagava.

Contudo, a experiência de Maimônides não foi excepcional. Com efeito, embora o mundo contemporâneo esteja cheio de exemplos de conflitos entre muçulmanos e judeus, o domínio muçulmano no mundo árabe e medieval na Espanha tem uma longa história de integração de judeus como membros tutelados pela comunidade social e cujas liberdades — e às vezes suas posições de liderança — foram respeitadas.[m] Por exemplo, como Maria Rosa Menocal observou em seu livro *The ornament of the world*, a ascensão de Córdoba na Espanha muçulmana do século x como "séria concorrente, talvez superando Bagdá, ao título de lugar mais civilizado do mundo" deveu-se à influência conjunta do califa Abd al-Rahman III e seu vizir judeu Hasdai ibn Shaprut.[19]

A história do Oriente Médio e a do povo muçulmano também incluem um grande número de episódios de discussão pública e participação política através do diálogo. Nos reinos muçulmanos centralizados no Cairo, em Bagdá e Istambul, no Irã, na Índia ou mesmo na Espanha, havia muitos defensores da discussão pública. O grau de tolerância da diversidade de pontos de vista era frequentemente excepcional em comparação com a Europa. Por exemplo, enquanto nos anos 1590 o grande imperador mongol Akbar fazia seus pronunciamentos na Índia sobre a necessidade da tolerância religiosa e política, e enquanto se ocupava em organizar diálogos entre crentes de diferentes religiões (hindus, muçulmanos, cristãos, parses, jainistas, judeus e até ateus), a Inquisição ainda estava muito ativa na Europa. Giordano Bruno foi queimado vivo na fogueira por heresia, em Roma, em 1600, ao mesmo tempo que Akbar falava em Agra sobre a tolerância e a necessidade de diálogo através das fronteiras das religiões e etnias.

Os problemas atuais do Oriente Médio e do chamado, com excesso de simplificação, "mundo muçulmano" podem muito bem ser imensos, mas uma avaliação profunda das causas desses problemas exige, como afirmei em meu livro *Identity and violence* (2006), uma melhor compreensão da natureza e da

dinâmica da política de identidade. Isso demanda o reconhecimento das múltiplas filiações que as pessoas têm, além da religiosa, e do fato de que essas lealdades podem variar de prioridades seculares a interesses políticos em explorar as diferenças religiosas. Também temos de levar em conta os encontros dialéticos do Oriente Médio com seu próprio passado imperial e a subjugação que se seguiu à dominação imperial do Ocidente, cujas influências ainda são sentidas. A ilusão de um destino inevitavelmente não democrático do Oriente Médio é um modo de pensar que gera confusão e graves enganos sobre a política internacional ou a justiça global de hoje, causando-lhes danos.

O PAPEL DA IMPRENSA E DA MÍDIA

A tese de que a democracia é uma herança intelectual ocidental derivada de um longo e único passado (sem par em qualquer outro lugar do mundo), portanto, não funciona. Não funcionaria mesmo que adotássemos a limitada visão de democracia como exercício universal do voto secreto, e funciona particularmente mal quando a história da democracia é vista com relação à argumentação pública.

Uma das iniciativas mais importantes para a promoção da argumentação pública no mundo é a de apoiar uma imprensa livre e independente, cuja ausência com frequência se destaca. Mas essa situação certamente pode ser revertida. Nesse terreno, as tradições estabelecidas na Europa e na América nos últimos trezentos anos realmente têm feito uma diferença gigantesca. As lições derivadas dessas tradições foram transformando o mundo como um todo, da Índia ao Brasil, do Japão à África do Sul, e a necessidade de uma mídia livre e vigorosa está sendo rapidamente reconhecida em todo o globo. O que considero particularmente encorajador é a velocidade com que a cobertura — e por vezes até a cultura — dos meios de comunicação pode mudar.[n]

Uma mídia livre e saudável é importante por várias razões, e é útil separar as distintas contribuições que ela pode fazer. A primeira — e talvez a mais elementar — é a *contribuição direta* da liberdade de expressão em geral e da liberdade de imprensa em particular para a qualidade de nossas vidas. Temos razões suficientes para querer nos comunicar uns com os outros e compreender

melhor o mundo em que vivemos. A liberdade de imprensa é extremamente importante para nossa capacidade de alcançar esses objetivos. A falta de liberdade para os meios de comunicação e a supressão de nossa capacidade de comunicação com os outros têm o efeito de reduzir diretamente a qualidade da vida humana, mesmo que o regime autoritário que impõe essa supressão seja muito rico com relação ao produto nacional bruto.

Em segundo lugar, a imprensa tem um importante *papel informativo*, difundindo o conhecimento e permitindo a análise crítica. A função informativa da imprensa diz respeito não apenas à notícia especializada (por exemplo, sobre os avanços científicos ou inovações culturais), mas também à informação geral que mantém informado o público em geral. Mais ainda, o jornalismo investigativo pode desenterrar a informação que de outro modo teria passado despercebida ou permanecido desconhecida.

Em terceiro lugar, a liberdade dos meios de comunicação tem uma importante *função protetora*, dando voz aos negligenciados e desfavorecidos, o que pode contribuir enormemente para a segurança humana. Os governantes de um país com frequência estão isolados, em suas próprias vidas, da miséria das pessoas comuns. Eles podem enfrentar uma calamidade nacional, como uma fome coletiva ou algum outro desastre, sem compartilhar o destino de suas vítimas. No entanto, se os governantes têm de encarar as críticas da opinião pública nos meios de comunicação e enfrentar eleições com uma imprensa sem censura, eles também têm um preço a pagar, e isso lhes dá um forte incentivo para tomar medidas oportunas para evitar essas crises. Vou aprofundar essa questão no próximo capítulo.

Em quarto lugar, a formação de valores, informada e sem arregimentação, exige a abertura na comunicação e na argumentação. A liberdade de imprensa é fundamental para esse processo. Com efeito, a formação arrazoada de valores é um processo interativo, e a imprensa tem um papel crucial para tornar possíveis essas interações. Novas normas e prioridades (como a redução do tamanho das famílias e da frequência de gestações, ou o crescente reconhecimento da necessidade de equidade entre os gêneros) emergem através da discussão pública, e é sempre esta que difunde as novas normas para diferentes regiões.[o]

A relação entre a regra da maioria e a proteção dos direitos das minorias, que

são elementos constitutivos da prática democrática, depende especialmente da formação de valores e prioridades que sejam tolerantes. Uma das lições tiradas da "impossibilidade do liberal paretiano", resultado da teoria da escolha social discutido no capítulo 14, é a importância crucial das preferências e escolhas mutuamente tolerantes para tornar a liberdade e os direitos liberais coerentes com as prioridades da regra da maioria e das escolhas por unanimidade em relação às escolhas particulares. Se uma maioria está disposta a apoiar os direitos das minorias, e até mesmo de indivíduos dissidentes ou discordantes, então a liberdade pode ser garantida sem ter de restringir a regra da maioria.

Enfim, uma mídia em bom funcionamento pode ter um papel extremamente importante no sentido de facilitar a argumentação pública em geral, cuja importância para a busca da justiça é um tema recorrente deste livro. A avaliação necessária para a ponderação da justiça não é um exercício solitário, mas envolve inescapavelmente o debate. Não é difícil ver por que uma mídia livre, enérgica e eficaz pode facilitar o necessário processo do debate. A mídia é importante não só para a democracia, mas para a busca da justiça em geral. Uma "justiça sem debate" pode revelar-se uma ideia opressiva.

A relevância multifacetária das conexões da mídia também destaca como as modificações institucionais podem alterar a prática da razão pública. A imediatez e a força da argumentação pública dependem não só das tradições e crenças historicamente herdadas, mas também das oportunidades de discussão e interação que as instituições e as práticas proporcionam. Os parâmetros culturais, supostamente "velhos e imutáveis", que são com demasiada frequência invocados para "explicar", e até mesmo justificar, a carência de debate público em determinado país, muitas vezes são piores em fornecer uma explicação robusta, comparativamente à que pode ser obtida a partir de uma melhor compreensão do funcionamento do autoritarismo moderno — que apela para a censura, a regulamentação da imprensa, a supressão da dissidência, a proibição dos partidos de oposição e o encarceramento (ou algo pior) dos dissidentes. A remoção dessas barreiras não é a menor das contribuições que a ideia de democracia pode fazer. É uma contribuição importante por si mesma, mas, além disso, se a abordagem desenvolvida neste livro estiver certa, é centralmente importante também para a busca da justiça.

a. Como observa John Dunn em seu livro sobre a história institucional da democracia (*Democracy: a history*. Nova York, Atlantic Monthly Press, 2005, p. 180): "Pode-se rastrear o progresso da democracia representativa como forma de governo desde a década de 1780 até hoje, fixando alfinetes no mapa para registrar seu progresso, e observar não apenas a crescente homogeneização de suas formas institucionais ao longo de décadas, mas também o desprestígio acumulado da rica variedade de formas estatais distintas que com ela concorreram em todo o processo, frequentemente começando com considerável potencial. A forma de Estado que avança ao longo desse período foi criada pelos europeus, e difundiu-se por um mundo no qual a Europa primeiro e depois os Estados Unidos exerceram um poder militar e econômico bastante desproporcional".

b. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. George Lawrence (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 1 [*A democracia na América*. São Paulo: Martins, v. 1, 2. ed., 2005; v. 2, 2000]).

c. Clement Attlee invocou essa descrição singular da democracia em um discurso que só posso descrever como "injustamente famoso", feito em Oxford em junho de 1957, quando ele não pôde resistir à tentação de fazer uma piadinha — divertida o bastante, suponho, quando ouvida pela primeira vez — em um tema realmente magnífico: "Democracia significa governo por meio do debate, mas ela só é eficaz se conseguirmos evitar que as pessoas falem" (citada no *Times*, 15 de junho de 1957).

d. Habermas também esclareceu as diferenças entre três abordagens gerais, conceitualmente diversas, da ideia e do papel da argumentação pública. Ele contrasta sua "visão processual-deliberativa" com a que descreve como as visões "liberal" e "republicana" (ver seu "Three normative models of democracy", in Seyla Benhabib (org.), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). Ver também Seyla Benhabib, "Introduction: the democratic moment and the problem of difference", in *Democracy and difference* (1996), e Amy Gutmann e Dennis Thompson, *Why deliberative democracy?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

e. Jürgen Habermas, "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism", *Journal of Philosophy*, 92, 1995, pp. 127-8.

f. Talvez Habermas seja influenciado em seu diagnóstico pelo fato de que Rawls prevê a necessidade de incentivos que poderiam conceder aos direitos de propriedade um importante papel instrumental. Rawls permite as desigualdades em seus arranjos perfeitamente justos por razões de incentivos quando eles melhoram a condição dos mais desfavorecidos. Discuti essa questão no capítulo 2, ao enfrentar a crítica de G. A. Cohen (em seu livro *Rescuing justice and equality*, 2008) a esse aspecto dos princípios rawlsianos da justiça. É certamente discutível se a aceitação das desigualdades por razões de incentivos deveria ter um papel no que é reivindicado como uma sociedade perfeitamente justa, mas é importante observar que Rawls não oferece apoio incondicional aos direitos de propriedade como parte de um fundamento legal libertário, como faz, por exemplo, Robert Nozick (*Anarchy, state and utopia*, 1974).

g. Ver Joshua Cohen, "Deliberative democracy and democratic legitimacy", in Alan Hamlin e Philip Pettit (orgs.), *The good polity* (Oxford: Blackwell, 1989); Jon Elster (org.), *Deliberative democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Amy Gutmann e Dennis Thompson, *Why deliberative democracy?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); James Bohman e William Rehg, *Deliberative democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

h. Sobre a importância da liberdade de expressão e a discussão a respeito dela nos Estados Unidos, ver

Anthony Lewis, *Freedom for the thought that we hate: a biography of the first amendment* (Nova York: Basic Books, 2007).

i. Na Grécia antiga também havia uma notável combinação de circunstâncias que tornou possível e viável o aparecimento de processos democráticos. Como John Dunn expressa em sua penetrante história da democracia, a governança democrática "começou na Grécia há 2500 anos como um remédio improvisado, uma dificuldade bastante local, floresceu breve, mas luminosamente, e depois quase desapareceu completamente por cerca de 2 mil anos" (*Democracy: a history*, 2005, pp. 13-4). Ainda que eu sustente que a democracia, entendida em termos amplos da argumentação pública, não teve uma história tão efêmera de ascensão e queda, a observação de Dunn sem dúvida se aplica às instituições formais da democracia, que surgiram na Grécia antiga e foram temporariamente estabelecidas em vários países, como Irã, Índia e a antiga Báctria (influenciada pela experiência grega, como veremos a seguir), mas que só reemergiram proximamente a nossos dias.

j. Ver também os diversos exemplos indianos de governos democráticos locais em Radhakumud Mookerji, *Local government in ancient India* (1919) (Nova Delhi: Motilal Banarsidas, 1958).

k. De fato, após seus estudos sobre a democracia local na história antiga indiana, Ambedkar enfim viu pouco mérito nessa experiência antiga e estritamente local como fonte de uma constituição para a democracia indiana moderna. Ele chegou a argumentar que o "localismo" gerava "estreiteza mental e comunalismo", e enfatizou que "essas repúblicas aldeãs foram a ruína da Índia" (ver *The essential writings of B. R. Ambedkar*, org. Valerian Rodrigues. Nova Delhi: Oxford University Press, 2002, especialmente o ensaio 32: "Basic features of the Indian Constitution").

l. Ver capítulo 3 e também *The argumentative Indian* (2005).

m. Nesse contexto, é importante ver como a influência da herança intelectual islâmica afetou o desenvolvimento da cultura europeia e o surgimento de muitas características hoje comumente atribuídas à civilização ocidental. A esse respeito, ver David Levering Lewis, *God's crucible: islam and the making of Europe, 570-1215* (Nova York: W. W. Norton & Co., 2008).

n. Como observação pessoal, devo dizer que em minha primeira visita à Tailândia, em 1964, eu poderia ter adivinhado como a situação miserável do jornal naquele país poderia tornar-se tão rapidamente enriquecida no que hoje é um dos meios mais vigorosos de tradições em todo o mundo, fazendo uma enorme contribuição para o alcance da discussão pública do país.

o. O papel da comunicação e da deliberação na escolha social foi discutido no capítulo 4. Ver também Kaushik Basu, *The retreat of democracy and other itinerant essays on globalization, economics, and India* (Nova Delhi: Permanent Black, 2007).

16. A prática da democracia

"O secretário de Estado para a Índia parece ser um homem estranhamente desinformado", escrevia *The Stateman*, o jornal de Calcutá, em um editorial enérgico publicado em 16 de outubro de 1943.[a] O editorial acrescentava:

> A menos que as transmissões telegráficas o traíram, ele disse ao Parlamento nesta quinta-feira que achava que a cifra semanal de mortes (provavelmente de fome) em Bengala, incluindo Calcutá, era cerca de mil, mas que poderia ser maior. Todos os dados disponíveis ao público indicam que ela é muito superior, e seu alto cargo deveria conceder-lhe amplos meios para sabê-la.[b]

Dois dias depois, o governador de Bengala (sir Thomas Rutherford) escreveu ao secretário de Estado para a Índia:

> Sua declaração na Câmara sobre o número de mortes, presumivelmente baseada em minha comunicação ao vice-rei, vem sendo severamente criticada por alguns jornais... Os efeitos completos da escassez são sentidos agora, e eu não colocaria a cifra de mortes agora abaixo de 2 mil por semana.

Então, qual era a cifra: mil, 2 mil, ou algo completamente diferente?

A Comissão de Inquérito que apresentou um relatório sobre a fome coletiva, em dezembro de 1945, concluiu que entre julho e dezembro de 1943, 1304323 mortes foram registradas, contra uma média de 626048 no mesmo período durante o quinquênio anterior. Concluiu assim que o número de mortes adicionais devido à fome era superior a 678 mil. Isso equivale a uma cifra semanal nada perto de mil ou 2 mil, mas acima de 26 mil.[c]

A fome coletiva de Bengala em 1943, que testemunhei quando era criança, foi possibilitada não apenas pela falta de democracia na Índia colonial, mas também pelas severas restrições a referências e críticas impostas à imprensa indiana, e

pela prática de "silêncio" voluntário sobre a fome coletiva que os meios de comunicação de propriedade britânica escolheram seguir (como parte de um suposto "esforço de guerra", por medo de ajudar as forças militares japonesas que estavam então às portas da Índia, na Birmânia). O efeito conjunto do silêncio imposto à mídia e do seguido voluntariamente foi evitar o debate público substancial sobre a fome coletiva na metrópole britânica, inclusive no Parlamento londrino, que não discutiu o desastre nem considerou as políticas necessárias para enfrentá-lo (isto é, não até outubro de 1943, quando *The Statesman* o forçou a encarregar-se do assunto). Não havia, naturalmente, nenhum parlamento da Índia durante a administração colonial britânica.

De fato, a política governamental, longe de ser útil, exacerbou a realidade da fome coletiva. Não houve combate oficial à fome durante os meses em que milhares e milhares de pessoas morriam a cada semana. Mais do que isso, o desastre se agravou. Em primeiro lugar, pelo fato de que o governo britânico da Índia em Nova Delhi havia suspendido o comércio de arroz e outros grãos entre as províncias indianas, de modo que os alimentos não puderam circular através dos canais legítimos do comércio privado, apesar dos preços muito mais elevados dos alimentos em Bengala. Em segundo, em vez de tentar enviar a Bengala mais alimentos vindos do exterior — a administração colonial de Nova Delhi declarou peremptoriamente que não queria fazer isso —, a política oficial assumiu a forma de promoção das *exportações* de alimentos bengaleses durante esse período. Na verdade, ainda em janeiro de 1943, quando a fome coletiva estava prestes a chegar ao fim, o vice-rei da Índia disse ao chefe do governo local bengalês: "Vocês simplesmente *precisam* produzir mais arroz para mandar ao Ceilão, mesmo que haja escassez em Bengala!".[1]

É preciso mencionar aqui, para entender de algum modo o pensamento sobre o assunto dos funcionários britânicos na Índia, que essas políticas estavam baseadas na ideia de que nessa época em Bengala não havia um particular declínio na produção de alimentos e que, "portanto", uma fome coletiva "simplesmente não poderia ocorrer" lá. A compreensão do governo do volume da produção de alimentos não estava errada de todo, mas sua teoria sobre as fomes coletivas era desastrosamente equivocada, uma vez que a demanda de alimentos tinha se expandido de maneira radical, principalmente por causa do

esforço de guerra em Bengala, com a chegada de soldados e equipes militares, as novas construções e as atividades econômicas associadas ao conflito. Uma parte muito significativa da população, sobretudo nas zonas rurais, com uma renda estacionária, enfrentava preços de alimentos muito mais altos, graças à alta puxada pela demanda; consequentemente, essas pessoas passavam fome. Para garantir às pessoas vulneráveis a capacidade de comprar alimentos, teria sido útil dar-lhes uma renda mais elevada e um poder de compra maior, por exemplo, através do emprego em serviços humanitários e de emergência, mas a ajuda também poderia ter vindo de uma maior oferta de grãos na região — apesar do fato de a crise não ter sido *causada* por uma diminuição da oferta, mas por um aumento da demanda.

O mais extraordinário, mesmo para além da crença do governo colonial em uma teoria errada sobre a fome coletiva, foi a incapacidade de Nova Delhi para perceber que tantos milhares de pessoas estavam realmente morrendo nas ruas todos os dias: os funcionários tinham de ser verdadeiros "teóricos" para desconsiderar fatos concretos de forma tão grosseira. Um sistema democrático com crítica pública e pressão parlamentar não teria permitido que os funcionários, incluindo o governador de Bengala e o vice-rei da Índia, pensassem como pensaram.[d]

Uma terceira maneira em que a política governamental resultou contraproducente foi seu papel na redistribuição de alimentos dentro de Bengala. O governo comprou alimentos a preços elevados na zona rural bengalesa para operar um sistema de racionamento seletivo com preços controlados, especificamente para a população residente em Calcutá. Essa era uma parte do esforço de guerra destinado a diminuir o descontentamento urbano. A mais séria consequência dessa política foi que a população rural, com sua baixa renda estacionária, rapidamente enfrentou um aumento explosivo dos preços dos alimentos: o forte movimento centrífugo de alimentos desde a zona rural de Bengala devido ao boom alimentado pela guerra foi vigorosamente reforçado pela política governamental de comprar caro no campo (a "qualquer preço") e vender barato em Calcutá, para uma população seleta. Nenhuma dessas questões ingressou no debate parlamentar de alguma forma substancial durante o período de blecaute noticioso e editorial.

Os jornais bengali de Calcutá protestavam com todo o vigor que a censura governamental permitia: o protesto não poderia ser muito ruidoso, alegava-se então, em razão do conflito e do "moral dos combatentes". Certamente houve pouco eco dessas críticas nativas em Londres. A discussão pública responsável sobre o que fazer começou nos círculos influentes londrinos apenas em outubro de 1943, depois que Ian Stephens, o corajoso editor de *The Statesman* de Calcutá (então de propriedade britânica), decidiu sair da linha abandonando a voluntária "política do silêncio" e publicando, nos dias 14 e 16 de outubro, relatórios vívidos e editoriais pungentes.[e] A reprimenda ao secretário de Estado para a Índia, citada acima, apareceu no segundo dos dois editoriais. Ela foi imediatamente seguida por uma comoção nos círculos do governo colonial e deu início a sérios debates parlamentares em Westminster também. Por sua vez, isso deu lugar — enfim — a intervenções assistenciais públicas em Bengala, no mês de novembro (antes houvera apenas caridade privada). A fome coletiva acabou em dezembro, parcialmente por causa da nova colheita, mas também, de maneira muito significativa, devido à ajuda enfim disponível. No entanto, àquela altura a fome já havia matado centenas de milhares de pessoas.

PREVENÇÃO DA FOME E ARGUMENTAÇÃO PÚBLICA

No último capítulo, foi dito que nunca houve uma grande ocorrência de fome coletiva em uma democracia com eleições regulares, partidos de oposição, liberdade básica de expressão e uma imprensa relativamente livre (mesmo no caso de países muito pobres e em situação alimentar seriamente adversa). Essa ideia conta hoje com ampla aceitação, ainda que inicialmente suscitasse bastante ceticismo.[f] Trata-se de um exemplo simples, mas muito importante do aspecto mais elementar do poder protetor da liberdade política. Embora a democracia indiana tenha muitas imperfeições, os incentivos políticos gerados têm sido suficientes para eliminar ocorrências maiores de fome coletiva desde o momento da independência. Sua última ocorrência substancial na Índia — a da fome coletiva de Bengala — teve lugar somente quatro anos antes do fim do período colonial. A prevalência das fomes coletivas, que tinha sido uma característica persistente durante a longa história do Império Britânico, terminou

abruptamente com o estabelecimento de uma democracia após a independência.

Apesar do maior êxito da China em comparação à Índia, em muitos domínios econômicos, a China — ao contrário da Índia independente — registrou uma enorme ocorrência de fome coletiva, entre 1958 e 1961, na verdade a maior da história, com uma contagem de vítimas estimada em aproximadamente 30 milhões. Embora essa fome tenha fustigado o país por três anos, o governo não foi pressionado a mudar suas políticas desastrosas: na China não havia nenhum parlamento aberto à dissensão, nenhum partido de oposição, nem imprensa livre. A história das fomes coletivas de fato tem uma relação peculiarmente estreita com os regimes autoritários, como o colonialismo (por exemplo, na Índia Britânica ou na Irlanda), os Estados de partido único (como exemplos, a União Soviética na década de 1930, a China ou o Camboja mais tarde) e as ditaduras militares (na Etiópia ou na Somália, por exemplo). A atual situação de fome coletiva na Coreia do Norte é um exemplo recorrente.[2]

As penalizações diretas de uma fome coletiva são padecidas apenas pelo público e não pelo governo em exercício. Os governantes nunca passam fome. No entanto, quando um governo é responsável perante o público, e quando não há censura às notícias e à crítica pública, então o governo também tem um excelente incentivo para fazer tudo que é possível para erradicar as fomes coletivas.[g]

Além dessa conexão imediata com o incentivo político para evitar as fomes coletivas, que está incorporado no governo através do debate, há duas outras questões específicas dignas de nota. Em primeiro lugar, a proporção da população afetada, ou mesmo ameaçada, por um período de fome coletiva tende a ser muito pequena — tipicamente inferior a 10% (com frequência muito inferior a isso) e quase nunca superior a 10%. Assim, se fosse verdade que apenas as vítimas descontentes da fome votassem contra um governo em exercício quando a fome grassa ou ameaça, então o governo ainda poderia estar muito seguro. O que faz de uma fome coletiva um desastre político para o governo em exercício decidir é o alcance da argumentação pública, que mobiliza e ativa uma grande parte do público em geral para protestar e clamar contra a “indiferença” do governo e para tentar derrubá-lo. A discussão pública sobre a natureza da calamidade pode fazer do destino das vítimas um formidável tema político, com

efeitos de longo alcance sobre a cobertura da mídia e o debate público e, em última instância, sobre a votação de uma maioria potencial.[h] Dentre as conquistas da democracia, está sua capacidade de fazer com que as pessoas se interessem, através de discussão pública, pelas dificuldades dos demais e tenham uma melhor compreensão das vidas alheias.

O segundo ponto diz respeito ao papel informativo da democracia, que vai além de sua função de incentivo à ação do governo. Por exemplo, na fome chinesa de 1958 a 1961, o fracasso do chamado Grande Salto Adiante, que previa uma drástica expansão da coletivização, foi mantido como um segredo bem guardado. Havia pouco conhecimento público da natureza, dimensão e alcance da fome coletiva dentro ou fora da China.

Na verdade, a falta de um sistema livre de distribuição de notícias em última análise enganou o próprio governo, alimentado por sua própria propaganda e relatórios cor-de-rosa dos funcionários locais do partido, que competiam pelos favores de Pequim. As numerosas comunas ou cooperativas que fracassaram em produzir grãos suficientes naturalmente tinham consciência de seu próprio problema. Mas, graças ao blecaute de notícias, não sabiam muita coisa sobre o desastre generalizado na China rural. Nenhuma fazenda coletiva quis reconhecer sua falha como única, e o governo de Pequim foi alimentado com relatórios cor-de-rosa informando grandes sucessos até mesmo de coletividades que fracassavam bastante. Somando esses números, as autoridades chinesas erroneamente acreditavam que tinham 100 milhões de toneladas de grãos a mais do que realmente tinham, justamente quando a fome se movia em direção ao pico.[3]

Apesar do fato de o governo chinês estar muito comprometido com a erradicação da fome no país, não revisou de forma substancial suas políticas desastrosas (associadas ao imprudente Grande Salto Adiante) durante os três anos da fome coletiva. A falta de revisão se deu não só por causa da falta de uma oposição política e de uma mídia independente, mas também porque o próprio governo chinês não via necessidade de mudar suas políticas, em parte porque não dispunha de informações suficientes sobre a extensão do fracasso do Grande Salto Adiante.

É interessante notar que até o próprio presidente Mao, cujas crenças radicais

tinham muito a ver com a concepção e a tenaz manutenção do Grande Salto Adiante, identificou um papel específico da democracia, quando do reconhecimento tardio do fracasso. Em 1962, após a fome ter matado dezenas de milhões de pessoas, Mao fez a seguinte observação a uma assembleia de 7 mil quadros do Partido Comunista:

> Sem democracia, vocês não podem compreender o que está acontecendo lá embaixo; a situação geral não será clara; vocês serão incapazes de colher opiniões suficientes de todos os lados; não pode haver comunicação entre a cúpula e a base; os órgãos máximos de direção dependerão, para tomar decisões, de uma documentação unilateral e incorreta; assim vocês terão dificuldade para evitar o subjetivismo; será impossível alcançar a unidade de entendimento e a unidade de ação, e impossível alcançar o verdadeiro centralismo.[4]

A defesa da democracia feita aqui por Mao é, naturalmente, muito limitada. Ela foca exclusivamente o lado *informacional*, ignorando seu papel incentivador bem como a importância intrínseca e constitutiva da liberdade política.[i] No entanto, é extremamente interessante que o próprio Mao tenha reconhecido o quanto o desastre das políticas oficiais fora causado pela falta de vínculos informativos que uma argumentação pública mais ativa poderia ter fornecido para prevenir catástrofes do tipo que a China experimentou.

DEMOCRACIA E DESENVOLVIMENTO

A maioria dos defensores da democracia foi bastante reticente em sugerir que a democracia promoveria o desenvolvimento e a melhoria do bem-estar social, tendendo a vê-los como objetivos bons, mas claramente distintos e em grande parte independentes. Os detratores da democracia, por outro lado, pareciam bastante dispostos a expressar seu diagnóstico do que viam como graves tensões entre a democracia e o desenvolvimento. Os teóricos da disjunção prática "Decida-se: você quer a democracia ou, ao contrário, o desenvolvimento?" vinham com frequência, pelo menos no começo, de países do Leste asiático, e sua voz cresceu em influência enquanto vários desses países eram muito bem-sucedidos — nos anos 1970 e 1980, e posteriormente também — na promoção do crescimento econômico sem buscar a democracia. A observação de alguns desses exemplos levou rapidamente a uma espécie de teoria geral: na promoção

do desenvolvimento, as democracias são muito ruins, em comparação com o que os regimes autoritários podem conseguir. Coreia do Sul, Cingapura, Taiwan e Hong Kong não conseguiram surpreendentemente alcançar um rápido progresso econômico sem cumprir, pelo menos no começo, os requisitos básicos do governo democrático? E, após as reformas econômicas em 1979, a China autoritária não se saiu muito melhor, com relação ao crescimento econômico, do que a Índia democrática?

Para lidar com essas questões, temos de dar especial atenção ao conteúdo do que pode ser chamado de desenvolvimento, como também à interpretação da democracia (em particular aos papéis do voto e da argumentação racional pública). A avaliação do desenvolvimento não pode ser dissociada da vida que as pessoas podem levar e da verdadeira liberdade de que desfrutam. O desenvolvimento dificilmente pode ser visto apenas com relação ao melhoramento de objetos inanimados de conveniência, como um aumento do PIB (ou da renda pessoal) ou a industrialização — apesar da importância que possam ter como meios para fins reais. Seu valor precisa depender do impacto que eles têm nas vidas e liberdades das pessoas envolvidas, que necessita ser central para a ideia de desenvolvimento.[j]

Se o desenvolvimento é entendido de forma mais ampla, com ênfase nas vidas humanas, então se torna imediatamente claro que a relação entre o desenvolvimento e a democracia tem de ser vista, em parte, com relação a sua ligação constitutiva, e não apenas através de suas ligações externas. Mesmo que frequentemente se faça a pergunta de se a liberdade política "conduz ao desenvolvimento", não devemos omitir o reconhecimento crucial de que as liberdades políticas e os direitos democráticos estão entre os "componentes constitutivos" do desenvolvimento. Sua relevância para o desenvolvimento não tem de ser estabelecida *indiretamente* através de sua contribuição para o crescimento do PIB.

No entanto, depois de reconhecer essa conexão central, temos também a democracia sujeita à análise consequencial, uma vez que existem outros tipos de liberdades (além das liberdades políticas e dos direitos civis), aos quais é preciso prestar atenção. Devemos considerar, por exemplo, a pobreza econômica. Portanto, temos razão para nos interessar pelo crescimento econômico, mesmo

nos termos bastante limitados do crescimento do PNB ou do PIB per capita, já que o aumento da renda real pode abrir caminho para algumas realizações muito importantes; por exemplo, a conexão geral entre o crescimento econômico e a remoção da pobreza está hoje razoavelmente bem estabelecida, sendo complementada por considerações distributivas. Além de gerar renda para muitas pessoas, um processo de crescimento econômico tende a expandir o tamanho da receita pública, que pode ser usada para fins sociais, como escolas, assistência médica e à saúde e outros serviços que melhoram diretamente as vidas e as capacidades das pessoas. Com efeito, às vezes a expansão da receita pública resultante do rápido crescimento econômico é muito mais rápida do que o próprio crescimento econômico (por exemplo, nos últimos anos, enquanto a economia indiana tem crescido a 7,8% ou 9% ao ano, a taxa de aumento da receita pública tem sido em torno de 9,10% ou 11%). A receita pública cria uma oportunidade que o governo pode aproveitar para fazer com que o processo de expansão econômica seja mais equitativamente compartilhado. Essa é, naturalmente, apenas uma condição potencial, uma vez que o uso real da receita pública em expansão é outra questão de grande importância, mas o crescimento econômico cria a condição quando essa escolha é responsavelmente exercida pelo governo.[k]

O tão ostentado ceticismo sobre a compatibilidade entre democracia e rápido crescimento econômico estava baseado em algumas comparações entre países, centrando-se particularmente nas economias em rápido crescimento do Leste asiático, por um lado, e na Índia, por outro, com sua longa história de modesto crescimento do PIB de 3% ao ano. No entanto, comparações internacionais mais completas, para o que importam (e não podem valer menos do que a prática prevalecente de basear uma grande conclusão em alguns contrastes seletos entre países), não apresentaram nenhuma sustentação empírica para a crença de que democracia é inimiga do crescimento econômico.[5] E, se a Índia costumava ser citada como prova viva de que os países democráticos estão destinados a crescer muito mais lentamente do que os autoritários, agora que seu crescimento econômico acelerou notavelmente (isso começou na década de 1980, mas foi firmemente consolidado com as reformas econômicas dos anos 1990 e tem continuado desde então a um ritmo rápido) torna-se difícil usar a Índia como o

exemplo por excelência da lentidão do progresso econômico sob um governo democrático. No entanto, a Índia hoje não é menos democrática do que era na década de 1960 ou 1970.[l] Na verdade, existem evidências esmagadoras de que o crescimento é estimulado pelo respaldo de um clima econômico amistoso e não pela hostilidade de um sistema político implacável.[m]

SEGURANÇA HUMANA E PODER POLÍTICO

Além disso, temos de ir além do crescimento econômico para entender as exigências completas do desenvolvimento e da busca do bem-estar social. Deve ser dada atenção à ampla evidência de que a democracia e os direitos políticos e civis tendem a reforçar as liberdades de outros tipos (como a segurança humana) ao dar voz, pelo menos em muitas circunstâncias, aos carentes e vulneráveis. Essa é uma importante questão, intimamente ligada ao papel da democracia na argumentação pública e na promoção do "governo por meio do debate". O êxito da democracia na prevenção das fomes coletivas pertence às múltiplas contribuições da democracia para a promoção da segurança humana, mas também há muitos outros campos de aplicação.[n]

O poder protetor da democracia na provisão de segurança é, na verdade, muito mais amplo do que na prevenção da fome. Nos anos 1980 e início dos 1990, durante o boom econômico na Coreia do Sul ou na Indonésia, quando a situação econômica de todos parecia melhorar a cada dia, os pobres podem não ter pensado muito na democracia, mas quando vieram as crises econômicas (precipitando a divisão social) no fim dos anos 1990, aqueles cujas vidas e meios econômicos foram incomumente golpeados sentiram desesperadamente a falta da democracia e dos direitos políticos e civis. A democracia de repente se tornou uma questão central nesses países, com a Coreia do Sul tendo uma grande iniciativa nesse sentido.

A Índia sem dúvida tem se beneficiado do papel protetor da democracia, dando aos governantes um excelente incentivo político para agir de forma sustentadora quando houver ameaças de desastres naturais. No entanto, a prática e o alcance da democracia podem ser bastante imperfeitos, como na Índia, apesar das indubitáveis realizações. A democracia dá à oposição oportunidade para

pressionar pela mudança nas políticas, mesmo quando o problema tem uma longa história e é crônico, em vez de agudo e repentino, como no caso das fomes coletivas. A relativa fraqueza das políticas sociais da Índia em matéria de educação básica, assistência médica primária, nutrição infantil, reforma agrária essencial e equidade entre sexos reflete deficiências de uma argumentação racional pública e pressão social (incluindo a pressão da oposição) que sejam politicamente comprometidas, e não apenas inadequações no pensamento oficial do governo.[0] De fato, a Índia é um excelente exemplo tanto dos avanços significativos da democracia como de suas falhas específicas conectadas a uma utilização inadequada das oportunidades oferecidas pelas instituições democráticas. Há um forte argumento para irmos além do *niti* eleitoral em direção ao *nyaya* democrático.

DEMOCRACIA E ESCOLHA DE POLÍTICAS

A urgência das políticas sociais foi adequadamente politizada somente em algumas partes da Índia. As experiências do estado de Kerala fornecem talvez o mais claro exemplo de como a necessidade de educação universal, cuidados médicos básicos, equidade elementar de gênero e reforma agrária recebeu respaldo político efetivo. A explicação abrange tanto a história como o desenvolvimento contemporâneo: a orientação educacional dos movimentos contra as castas superiores em Kerala (dos quais é herdeira a atual política de esquerda de Kerala), as iniciativas precoces dos “reinos nativos” de Travancore e Cochin (que permaneceram fora do Raj em matéria de políticas domésticas), as atividades missionárias na propagação da educação (seus efeitos não se limitaram aos cristãos, que constituem um quinto da população de Kerala) e também uma voz mais forte para mulheres em decisões da família, parcialmente vinculada à presença e à proeminência de direitos de propriedade matrilineares para os Nairs — um setor substancial e influente da comunidade hindu.[6] Durante muito tempo, Kerala tem feito bom uso do ativismo político e da voz política para expandir o leque de oportunidades sociais. A utilização das instituições democráticas não é decerto independente da natureza das circunstâncias sociais.

É difícil escapar da conclusão geral de que o desempenho econômico, a oportunidade social, a voz política e a argumentação racional pública estão profundamente inter-relacionados. Nesses campos, nos quais tem havido recentemente um uso mais determinado da voz política e social, há consideráveis sinais de mudança. A questão da desigualdade entre gêneros tem produzido muito mais empenho político nos últimos anos (conduzido frequentemente por movimentos de mulheres), o que se somou a certos esforços políticos para reduzir a assimetria entre gêneros em campos sociais e econômicos. Há uma longa história na Índia de proeminência das mulheres em áreas específicas, incluindo posições de liderança na política. Embora essas realizações estejam certamente ligadas à voz das mulheres (ajudadas, nos últimos anos, pelas oportunidades da política participativa), seu alcance é muitas vezes confinado a segmentos relativamente pequenos da população — sobretudo os mais prósperos.[p] Uma característica importante do fortalecimento da voz das mulheres na vida pública da Índia contemporânea é a ampliação gradual da cobertura social. A Índia ainda tem um longo caminho a percorrer na eliminação das desigualdades na situação das mulheres, mas o crescente envolvimento político no papel social das mulheres tem sido um desenvolvimento importante e construtivo na prática democrática indiana.

Em geral, as possibilidades de agitação pública sobre questões de desigualdade social e privações começam a ser mais utilizadas do que antes, apesar de o compromisso em relação a essas questões ter sido eclipsado por vários anos por causa da violência sectária que desviou a atenção dessas preocupações. Recentemente, houve muito mais ação dos movimentos organizados baseados de modo amplo em exigências de direitos humanos, como o direito à educação básica, o direito à alimentação (em particular, à merenda escolar do meio-dia), o direito aos cuidados básicos de saúde, garantias de preservação do meio ambiente e o direito à "garantia de emprego". Esses movimentos servem para focalizar a atenção em falhas específicas da sociedade, em parte complementando o amplo debate público na mídia, mas também proporcionando uma maior conotação política às demandas sociais importantes.

A liberdade democrática pode certamente ser usada para promover a justiça social e favorecer uma política melhor e mais justa. O processo, entretanto, não é

automático e exige um ativismo por parte dos cidadãos politicamente engajados. Embora as lições das experiências empíricas estudadas aqui venham sobretudo da Ásia, especificamente da Índia e da China, lições semelhantes podem ser tiradas para outras regiões, incluindo os Estados Unidos e países europeus.[9]

DIREITOS DAS MINORIAS E PRIORIDADES INCLUSIVAS

Passo, finalmente, ao que sem dúvida constitui uma das questões mais difíceis que a democracia tem de enfrentar. O reconhecimento de que a democracia tem de se preocupar com a regra da maioria e com os direitos das minorias não é uma ideia nova, embora (como foi discutido no último capítulo), no contexto organizacional, a democracia seja com frequência vista inteiramente com relação a eleições e regra da maioria. Uma compreensão mais ampla da democracia como argumentação racional pública (discutida no capítulo anterior), que inclui o uso de votações, mas vai muito além disso, pode acomodar a importância dos direitos das minorias sem ignorar os votos da maioria como parte da estrutura total da democracia. Já no século XVIII, o pioneiro da teoria da escolha social, o Marquês de Condorcet, tinha advertido contra "a máxima, demasiado frequente entre os republicanos antigos e modernos de que os poucos podem legitimamente ser sacrificados aos muitos".[7]

Resta, no entanto, o problema de que uma maioria impiedosa que não hesita em eliminar os direitos das minorias tenderia a colocar a sociedade diante de uma escolha difícil entre honrar a regra da maioria e garantir os direitos das minorias. A formação dos valores da tolerância é, portanto, bastante central para o bom funcionamento de um sistema democrático (como foi discutido no capítulo 14).

As questões envolvidas também se aplicam ao papel da democracia na prevenção da violência sectária. O problema aqui é mais complicado do que o fácil reconhecimento de que a democracia pode eliminar as fomes coletivas. Mesmo que as vítimas da fome constituam uma pequena parcela da população ameaçada, a democracia evita as fomes coletivas porque o drama da minoria é politizado pelo debate público, gerando uma ampla maioria em defesa da prevenção da fome, uma vez que a população em geral não tem nenhuma razão

especial para entreter qualquer hostilidade considerável — ou animosidade explorável — em relação às potenciais vítimas da fome. O processo é muito mais complicado no caso dos conflitos sectários, em que as hostilidades intercomunitárias podem ser atiçadas por extremistas através de demagogia.

O papel da democracia na prevenção da violência comunitária depende da capacidade dos processos políticos de educação inclusivos e interativos para subjugar o fanatismo venenoso do pensamento comunal divisionista. Essa tem sido uma tarefa importante na Índia independente, sobretudo porque seu governo secular e multirreligioso nasceu em um período de enormes lutas e violências de caráter comunal na década de 1940, um período curto em número de anos, mas longo pela enorme sombra de vulnerabilidade lançada. O problema foi explicitamente discutido nesses termos por Mohandas Gandhi, em seu esclarecimento da importância da inclusão como parte essencial da democracia buscada pelo movimento pela independência que ele liderou.[8]

A esse respeito, tem-se registrado certo êxito, e o secularismo da Índia democrática de modo geral sobreviveu intacto, apesar de tensões ocasionais, com tolerância e respeito mútuos. No entanto, essa sobrevivência não impediu periódicas irrupções de violência sectária, muitas vezes alimentadas pelos grupos políticos que se beneficiam dessas divisões. O efeito da demagogia sectária só pode ser superado através da defesa de valores mais amplos que atravessam as barreiras divisionistas. O reconhecimento das múltiplas identidades de cada pessoa, dentre as quais a identidade religiosa é uma só, é extremamente importante nesse contexto. Por exemplo, hindus, muçulmanos, sikhs e cristãos na Índia não apenas compartilham uma nacionalidade, mas, dependendo dos indivíduos, podem compartilhar outras identidades, como uma língua, uma literatura, uma profissão, uma localidade e muitas outras classificações.[r] A política democrática oferece a oportunidade de discutir essas filiações não sectárias e suas reivindicações rivais sobre as divisões religiosas.[s] O fato de que, após os atentados homicidas em Mumbai em novembro de 2008 por terroristas de origem muçulmana (e provavelmente de ascendência paquistanesa), não se produziu a tão temida reação contra muçulmanos indianos deveu-se em grande medida ao debate público que se seguiu aos ataques, para o qual muçulmanos e não muçulmanos deram uma grande contribuição. A prática da democracia

pode sem dúvida ajudar a promover um maior reconhecimento das identidades plurais dos seres humanos.[9]

No entanto, as distinções comunais, como as diferenças raciais, permanecem abertas à exploração por parte daqueles que querem cultivar o descontentamento e incitar a violência, a menos que os laços estabelecidos pelas democracias nacionais sirvam como proteção eficaz contra ela.[t] Muito dependerá do vigor da política democrática em gerar valores de tolerância, e não há nenhuma garantia automática de êxito pela mera existência de instituições democráticas. Aqui uma mídia ativa e energética pode exercer um papel extremamente importante, fazendo com que os problemas, as grandes dificuldades e a humanidade de determinados grupos sejam mais bem compreendidos por outros.

O êxito da democracia não consiste meramente em ter a estrutura institucional mais perfeita que podemos conceber. Ele depende inelutavelmente de nossos padrões de comportamento real e do funcionamento das interações políticas e sociais. Não há nenhuma possibilidade de confiar a matéria às mãos "seguras" do virtuosismo puramente institucional. O funcionamento das instituições democráticas, como o de todas as outras instituições, depende das atividades dos agentes humanos que utilizam as oportunidades para as realizações razoáveis. As lições práticas dessas experiências empíricas parecem complementar em sentido amplo os argumentos teóricos explorados acima, neste livro. O argumento conceitual para invocar *nyaya*, e não apenas *niti*, na busca da justiça é fortemente respaldado pelas lições das experiências empíricas apresentadas aqui.

---

a. Ao contrário do resto do livro, este capítulo é essencialmente empírico. A compreensão de algumas das questões centrais da filosofia política depende, como já discuti, de uma leitura plausível das conexões causais que influenciam as realizações sociais: o desdobramento de *nyaya* a partir dos *nitis* institucionais. Em parte o tema deste capítulo diz respeito a como as democracias tendem a se comportar e como a ausência da democracia pode ser avaliada. Podemos obter alguns insights analisando essas experiências reais, apesar das bem conhecidas limitações envolvidas em tentar alcançar conclusões gerais a partir de estudos empíricos de experiências particulares e casos específicos.

b. “The death-roll”, editorial, *The Statesman*, 16 de outubro de 1943. Sobre esse assunto, ver meu *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981), que também fornece todas as referências para as citações usadas aqui.
c. Em meu *Poverty and famines* (1981), mostrei que as próprias cifras do total de mortes apresentadas pela Comissão de Inquérito são gravemente subestimadas, sobretudo porque o aumento da mortalidade causado pela fome coletiva manteve-se por vários anos após o desastre por causa das epidemias induzidas pela fome (Apêndice D). Ver também meu verbete sobre “desastres humanos” no *Oxford handbook of medicine* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
d. Essas questões são discutidas em meu *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*, 1981, cap. 6.
e. O dilema de Ian Stephens sobre esse assunto e sua decisão final de dar prioridade a seu papel de jornalista são belamente discutidos em seu livro *Monsoon morning* (Londres: Ernest Benn, 1966). Quando, nos anos 1970, vim a conhecê-lo, logo ficou claro para mim quão vívida ainda era em sua mente a memória dessa difícil decisão. Ele tinha, no entanto, muito orgulho do fato de que, através de sua política editorial, salvara a vida de um grande número de pessoas e conseguira deter a maré de mortes.
f. Depois de minha apresentação inicial dessa tese em “How is India doing?” (*New York Review of Books*, 29, 1982) e “Development: which way now?” (*Economic Journal*, 93, 1983), recebi uma boa dose de repreensão da parte de numerosos críticos (incluindo especialistas em políticas alimentares), e houve fortes altercações tanto no *New York Review of Books* como no *Economic and Political Weekly* depois da publicação de meus artigos.
g. Vale a pena mencionar aqui que algumas vezes foram levantadas dúvidas sobre o alcance dessa proposição, fazendo-se referência ao fato de que houve episódios de fome coletiva, ou pelo menos de condições próximas a ela, em alguns países que começaram a realizar algum tipo de eleição democrática, sem outras características que convertem uma democracia em um processo de prestação de contas. A crise de 2005 no Níger, onde ocorreram tanto eleições como episódios de fome coletiva, foi apresentada como um suposto contraexemplo por vários observadores. É importante reconhecer aqui, como o *New York Times* observou em um editorial, que a conexão baseada em incentivos ligada à prevenção da fome coletiva é aplicável especificamente à democracia *em funcionamento*. Ao Níger, ela não se aplica, uma vez que a democracia não apenas funciona com a ajuda de eleições (recentemente instituídas no Níger), mas também com base em outras instituições democráticas capazes de produzir responsabilidade. O *Times* colocou a questão fundamental com muita clareza: “Amartya Sen ensinou, com razão, que ‘nenhuma fome coletiva ocorreu, na história do mundo, em uma democracia *em funcionamento*’. *Em funcionamento* é a expressão-chave; líderes que são verdadeiramente capazes de prestar contas a seus povos têm fortes incentivos para tomar medidas preventivas oportunas. O sr. Tandeja [o chefe de governo nigerino], a quem o presidente Bush saudou, na Casa Branca em junho deste ano, como um democrata exemplar, necessita claramente de um curso de atualização em economia humana e responsabilidade democrática” (“Meanwhile, people starve”, *New York Times*, 14 de agosto de 2005).
h. Tudo isso tem uma conexão evidente com os argumentos apresentados nos capítulos anteriores, em especial nos capítulos 8 e 15. Os diferentes tipos de razões imparciais discutidos no capítulo 9 também têm relevância para o compromisso político que a difícil situação das vítimas da fome pode despertar, envolvendo não apenas reflexões sobre a cooperação e o benefício mútuo, mas também a responsabilidade do “poder efetivo” que os claramente afortunados em um país ameaçado pela fome podem assumir especificamente em relação aos mais vulneráveis, graças à argumentação racional pública.
i. A esse respeito, ver também Ralph Miliband, *Marxism and politics* (Londres: Oxford University Press, 1977, pp. 149-50), que fornece uma análise extremamente esclarecedora dessa estranha virada no pensamento político de Mao.
j. Essa questão recebeu atenção no capítulo 11.

k. Sobre os importantes contrastes entre os diferentes tipos de usos — e desperdícios — dos recursos gerados pelo crescimento econômico, ver o livro que escrevi com Jean Drèze, *Hunger and public action* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
l. A Índia também é um contraexemplo para a tese algumas vezes sustentada de que a renda per capita de um país tem de ser razoavelmente alta para que o sistema democrático tenha estabilidade.
m. O que também precisa ser observado aqui é que, apesar da predominância de políticas econômicas confusas na Índia durante muitas décadas, o próprio sistema democrático permitiu — e abriu caminho para — algumas das reformas necessárias que puderam tornar muito mais rápido o crescimento econômico.
n. Ver o relatório da Comissão de Segurança Humana, criado conjuntamente pela Organização das Nações Unidas e pelo governo do Japão: *Human security now* (Nova York: Nações Unidas, 2003). Tive o privilégio de presidir essa comissão junto com a visionária dra. Sadako Ogata, ex-alta comissária das Nações Unidas para os refugiados. Ver também Mary Kaldor, *Human security: reflections on globalization and intervention* (Cambridge: Polity Press, 2007).
o. A imprensa indiana também pode ser criticada pela falta de visão em lidar com privações persistentes, mas não imediatamente fatais. Para uma análise desse problema por um dos editores mais ilustres da Índia, ver N. Ram, "An independent press and anti-hunger strategies: the Indian experience", in Jean Drèze e Amartya Sen (orgs.), *The political economy of hunger* (Oxford: Clarendon Press, 1990). Ver também Kaushik Basu, *The retreat of democracy* (Delhi: Permanent Black, 2007).
p. Embora a maioria das líderes políticas indianas venha da elite urbana, existem poucos casos de notável sucesso político de líderes femininas provenientes de grupos rurais de castas inferiores, dos setores mais ricos desses grupos.
q. Na verdade, na mais antiga democracia do mundo a prática da democracia continua sendo bastante imperfeita, quanto aos obstáculos à participação e ao alcance da cobertura da mídia (embora, com a eleição de Barack Obama como presidente, uma grande barreira para a participação parece enfim ter sido rompida no topo). Sobre os problemas da prática democrática nos Estados Unidos, ver o livro esclarecedor de Ronald Dworkin, *Is democracy possible here? Principles for a new political debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).
r. Da mesma forma, os ativistas hutus que cometeram uma terrível violência contra os tutsis em Ruanda em 1994 não tinham apenas sua identidade hutu, divisiva, mas compartilhavam identidades com os tutsis, como serem ruandenses, africanos, possivelmente cidadãos de Kigali.
s. A Índia, onde a população hindu supera os 80%, tem hoje um primeiro-ministro sikh e um líder da coalizão política governante (e do principal partido, o Partido do Congresso) com antecedentes cristãos. Entre 2004 e 2007, ambos foram acompanhados por um presidente muçulmano (houve outros presidentes muçulmanos na Índia antes). Assim, nesse período nenhuma das três posições principais no governo do país foi ocupada por um membro da comunidade majoritária, mas isso não gerou nenhum maior descontentamento.
t. Os motins organizados em Gujarat em 2002, nos quais morreram cerca de 2 mil pessoas, em sua maioria muçulmanos, permanecem uma enorme mancha na história política do país. A oposição a esses eventos no resto do país indicam a força dos valores seculares na democracia indiana. Há evidências, baseadas em estudos eleitorais, de que esses terríveis eventos reforçaram a sustentação eleitoral dos partidos laicos nas eleições gerais de 2004.

17. Direitos humanos e imperativos globais

Há algo muito atraente na ideia de que qualquer pessoa, em qualquer lugar no mundo, independentemente de nacionalidade, local de domicílio, cor, classe, casta ou comunidade, possui alguns direitos básicos que os outros devem respeitar. O grande apelo moral dos direitos humanos tem sido usado para várias finalidades, desde a resistência à tortura, à prisão arbitrária e à discriminação racial até a exigência de eliminar a fome, a miséria e a falta de assistência médica em todo o planeta. Ao mesmo tempo, muitos críticos consideram totalmente desprovida de fundamento a ideia básica de que os indivíduos têm direitos humanos simplesmente por ser humanos. As perguntas mais frequentes são: esses direitos existem? De onde eles provêm?

O que se discute não é que a invocação dos direitos humanos possa ser uma crença geral muito atraente e, como retórica, até possa ter eficácia política. Os motivos de dúvida e preocupação estão relacionados com uma suposta "fragilidade" ou "sentimentalismo" da fundamentação conceitual dos direitos humanos. Muitos filósofos e teóricos do direito consideram a retórica dos direitos humanos mero discurso vago — com boas intenções e talvez até louvável, porém incapaz de ter grande força intelectual.

Esse contraste agudo entre o uso geral da ideia dos direitos humanos e as dúvidas intelectuais sobre sua solidez conceitual não é novo. A declaração de independência dos Estados Unidos considerava "autoevidente" que todos tinham "certos direitos inalienáveis", e treze anos mais tarde, em 1789, a declaração francesa "dos direitos do homem" afirmou que os "homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos".[a] Mas Jeremy Bentham, em seu texto

Anarchical fallacies [Falácias anárquicas], escrito em 1791-2 contra os "direitos do homem" da França, logo propôs que se rejeitasse totalmente qualquer pretensão desse gênero. Segundo ele, "direitos naturais são simples absurdos: direitos naturais e imprescritíveis, absurdos retóricos, absurdos empolados",[1] querendo dizer, creio eu, algum tipo de absurdo artificialmente elevado.

A dicotomia continua marcada ainda hoje e, apesar do uso constante da ideia dos direitos humanos nos assuntos internacionais, muita gente considera esse conceito mero "alarido impresso" (para usar outra expressão zombeteira de Bentham). É frequente que se rejeite o conceito como um todo, investindo contra qualquer crença na existência de direitos que as pessoas tenham simplesmente em virtude de sua humanidade, e não decorrentes de contingências e qualificações específicas como a cidadania, vinculadas a disposições na legislação existente ou aceitas no "direito costumeiro".

Não raro os ativistas dos direitos humanos se mostram bastante impacientes com esse ceticismo intelectual, talvez porque muitos dos que invocam os direitos humanos estejam mais interessados em mudar o mundo do que em interpretá-lo (lembrando uma distinção clássica que se tornou famosa com Karl Marx). Não é difícil entender que os ativistas não queiram perder muito tempo tentando fornecer justificações conceituais para convencer os teóricos céticos, em vista da óbvia urgência em reagir contra terríveis privações que assolam o mundo. Essa atitude engajada tem obtido resultados, pois tem possibilitado o uso imediato da ideia de direitos humanos, bastante atraente em si, para lutar contra a opressão intensa ou a grande miséria, sem precisar esperar o esclarecimento da atmosfera teórica. Mesmo assim, é preciso atender às dúvidas conceituais sobre a ideia de direitos humanos e elucidar sua base intelectual, para que possa receber adesão racional e constante.

O QUE SÃO OS DIREITOS HUMANOS?

É importante examinar com seriedade o questionamento da natureza e a base dos direitos humanos, e reagir contra a longa — e sólida — tradição de rejeitar sumariamente tais asserções. O diagnóstico de Bentham de que "os direitos do homem" não passam de simples "absurdos" (quando não "absurdos empolados")

é apenas a expressão vigorosa de dúvidas gerais, alimentadas em maior ou menor grau por um grande número de pessoas. As dúvidas exigem uma análise séria para determinar o estatuto dos direitos humanos e compreender sua relação com a ideia de justiça.

O que são exatamente os direitos humanos? Essas coisas realmente existem? Há algumas variações nas diversas maneiras como diferentes pessoas invocam a ideia de direitos humanos. Mas podemos ver as preocupações básicas por trás desses diversos enunciados examinando não só a forma como se usa o conceito na atualidade, como também a história de sua utilização ao longo dos séculos. Nessa história bastante considerável incluem-se a invocação de "direitos inalienáveis" na Declaração de Independência americana e afirmações similares na declaração francesa sobre "os direitos do homem" no século XVIII, mas também a adoção relativamente recente da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU, em 1948.

É evidente que a "existência" de direitos humanos não se compara à existência, por exemplo, do Big Ben no centro de Londres. E tampouco se compara à existência de uma lei legislada contida em um código. As proclamações de direitos humanos, mesmo que sejam formuladas reconhecendo a *existência* de coisas chamadas direitos humanos, são declarações éticas realmente fortes sobre o que *deve* ser feito.[b] Elas exigem que se reconheçam determinados imperativos e indicam que é preciso fazer alguma coisa para concretizar essas liberdades reconhecidas e identificadas por meio desses direitos. Por outro lado, não pretendem que esses direitos humanos já sejam direitos *legais* estabelecidos, consagrados pelo direito positivo ou pelo direito costumeiro (a confusão de Bentham entre essas duas questões diferentes será discutida a seguir).[2]

Se assim entendemos os direitos humanos, surgem de imediato duas perguntas, sobre o conteúdo e a viabilidade. A primeira é relativa ao conteúdo da afirmação ética feita implicitamente através da declaração de um direito humano. Numa breve resposta (baseada tanto na teoria quanto na prática), a afirmação ética se refere à importância fundamental de certas liberdades (como estar livre da tortura ou de não passar fome) e, por extensão, à necessidade de aceitar alguns deveres sociais de promover ou salvaguardar essas liberdades.[c] As duas afirmativas — sobre as liberdades e os deveres — terão de ser examinadas

em mais detalhes (no momento estou apenas identificando o *tipo* de alegação que a ética dos direitos humanos procura apresentar).

A segunda pergunta se refere à viabilidade das reivindicações éticas envolvidas numa declaração de direitos humanos. Como em outras reivindicações éticas defendidas por seus proponentes, há o pressuposto implícito, ao se fazer um pronunciamento sobre os direitos humanos, de que as afirmações éticas subjacentes resistirão a um exame aberto e informado. É aqui que a compreensão do que está sendo discutido se relaciona ao exercício da "imparcialidade aberta" discutido acima. De fato, a invocação desse processo interativo de exame crítico, aberto a argumentos alheios e sensível à informação pertinente passível de ser obtida, é uma característica central da estrutura geral da avaliação ética e política já explorada nesta obra. Na abordagem adotada aqui, consideramos a viabilidade da argumentação racional imparcial um elemento central para a justificação dos direitos humanos, mesmo que essa argumentação deixe áreas consideráveis de ambiguidade e dissonância.[d] Deve-se aplicar a disciplina do exame e da viabilidade ao campo específico dos direitos humanos, e retornarei a essa questão no fim deste capítulo.

As declarações éticas, com distinto conteúdo político e pertencentes a uma declaração de direitos humanos, podem provir de pessoas ou de instituições, e ser apresentadas como comentários individuais ou como enunciados sociais. Também podem ser feitas, com bastante destaque, por grupos específicos encarregados de examinar essas questões, como os redatores da Declaração de Independência americana e da declaração francesa dos direitos do homem, ou pelo comitê das Nações Unidas, presidido por Eleanor Roosevelt, que elaborou a Declaração Universal. Essas articulações de grupos também podem receber algum tipo de ratificação institucional, como aconteceu, por exemplo, na votação de 1948 na Organização das Nações Unidas, criada pouco tempo antes. Mas o que está sendo articulado ou ratificado é uma afirmação ética — não uma proposição sobre algo já legalmente assegurado.

Com efeito, essas articulações públicas de direitos humanos muitas vezes são convites para criar uma nova legislação, em vez de se basear em algo já estabelecido por lei. Os redatores da Declaração Universal de 1948 tinham a esperança evidente de que o reconhecimento explícito dos direitos humanos

serviria como uma espécie de molde para novas leis que se promulgariam para legalizar aqueles direitos em todo o mundo.[e] O foco era a nova legislação, e não apenas uma interpretação mais humana das proteções legais existentes.

As proclamações éticas de direitos humanos são comparáveis às declarações, digamos, da ética utilitarista — muito embora os conteúdos essenciais da enunciação dos direitos humanos sejam totalmente diferentes das pretensões utilitaristas. Os utilitaristas querem que as utilidades sejam consideradas, em última instância, as únicas coisas importantes, e exigem que as políticas sejam baseadas na maximização da soma total das utilidades, ao passo que os defensores dos direitos humanos querem o reconhecimento da importância de certas liberdades e a aceitação de alguns deveres sociais de salvaguardá-las. Apesar de suas divergências sobre o conteúdo exato exigido pela ética, a batalha deles se dá no território geral — e comum — das crenças e pronunciamentos das declarações éticas. E é isso que está em questão ao responder à pergunta: o que são os direitos humanos?

Assim entendida, uma afirmação de um direito humano (por exemplo, na forma: "esta liberdade é importante e temos de considerar seriamente o que devemos fazer para nos ajudar mutuamente a realizá-la") de fato pode se comparar a outras declarações éticas, como "a felicidade é importante", "a autonomia importa" ou "as liberdades pessoais necessitam ser preservadas". Assim, perguntar se "existem realmente os direitos humanos?" é comparável a perguntar se "a felicidade é realmente importante?" ou "a autonomia ou a liberdade realmente importam?".[f] São perguntas éticas eminentemente discutíveis, e a viabilidade das pretensões específicas, assim formuladas, depende de um exame do que está sendo afirmado (as disciplinas de investigação e avaliação da viabilidade são temas a que logo voltarei).[g] Pedir uma "prova da existência" aos ativistas dos direitos humanos, como muitas vezes se faz, é como pedir a validação de outras pretensões éticas — sejam utilitaristas, rawlsianas ou nozickianas. Esse é um dos motivos que relaciona intimamente o tema dos direitos humanos com o enfoque deste livro, visto que o exame público é fundamental para a abordagem aqui adotada.

ÉTICA E LEI

A analogia entre as articulações de direitos humanos e as declarações utilitaristas como proposições éticas pode ajudar a sanar uma certa confusão que de longa data vem afetando os debates sobre os direitos humanos. É fácil ver a semelhança de fundo entre essas duas abordagens, como caminhos alternativos — mas muito diferentes — rumo à ética social. No entanto, o grande fundador do utilitarismo moderno, Jeremy Bentham, desconsiderou totalmente essa semelhança em sua famosa crítica demolidora à declaração francesa dos "direitos do homem". Em vez de entender a perspectiva dos direitos humanos como abordagem ética (uma alternativa concorrendo com sua própria abordagem do utilitarismo), Bentham considerou que a comparação cabível seria entre os respectivos *estatutos legais* (1) das declarações dos direitos humanos e (2) dos direitos efetivamente dispostos em lei. Descobriu, o que não é de admirar, que as primeiras careciam, em sua própria essência, da condição jurídica que estes últimos evidentemente possuíam.

Poderosamente armado com a questão errada e a comparação equivocada, Bentham rejeitou os direitos humanos com uma ligeireza admirável e uma simplicidade espantosa. Disse ele: "O *direito*, o *direito* substantivo, é filho da lei; das leis *reais* provêm direitos *reais*; mas de leis *imaginárias*, da 'lei da natureza'", só podem provir "direitos *imaginários*".[3] É fácil ver que Bentham rejeita a ideia de direitos naturais do homem exclusivamente devido à retórica do uso privilegiado do termo "direito".

Bentham simplesmente postulou que uma pretensão, para valer como direito, precisa ter força de lei, e qualquer outro uso do termo "direito" — por mais corrente que seja — é simplesmente errôneo. Mas, na medida em que os direitos humanos são entendidos como pretensões éticas significativas, a ressalva de que eles não possuem necessariamente força de lei é evidente e não guarda nenhuma relação com a natureza dessas pretensões.[4] A comparação cabível é, sem dúvida, entre uma ética baseada na utilidade (como a defendia o próprio Bentham), que vê uma importância ética fundamental nas utilidades, mas nenhuma importância — pelo menos diretamente — nas liberdades reais e formais, e uma ética dos direitos humanos, que abre espaço para a importância básica dos direitos vistos com relação a liberdades reais e correspondentes obrigações (como faziam os defensores dos "direitos do homem").[h]

Assim como a argumentação ética utilitarista insiste que, para se decidir o que deve ser feito, é preciso levar em conta as utilidades das pessoas envolvidas, a abordagem dos direitos humanos requer que os direitos admitidos de todos, na forma do respeito às liberdades e obrigações correspondentes, recebam reconhecimento ético. A comparação relevante consiste nesse importante contraste, e *não* em apontar a diferença entre a força de lei dos direitos legislados (para os quais é apropriada a expressão "filho da lei", de Bentham) e a óbvia ausência de qualquer estatuto jurídico gerado pelo reconhecimento *ético* de direitos sem nenhuma legislação ou reinterpretação legal. De fato, enquanto Bentham, o obsessivo demolidor do que considerava serem pretensões legais, estava ocupado em redigir seu repúdio dos "direitos do homem" em 1791-2, o alcance e a envergadura do entendimento ético dos direitos, baseado no valor da liberdade humana, eram objeto de um vigoroso exame de Thomas Paine, em *Rights of man* [Os direitos do homem, 1791, 1792], e de Mary Wollstonecraft, em *A vindication of the rights of men* [Uma defesa dos direitos dos homens, 1790] e *A vindication of the rights of woman: with strictures on political and moral subjects* [Uma defesa dos direitos da mulher: com críticas sobre temas políticos e morais, 1792].[5]

Entender os direitos humanos de uma perspectiva ética segue em sentido claramente contrário a entendê-los como exigências legais e também, assim como na concepção de Bentham, como pretensões legais. É evidente que os direitos éticos e os direitos legais guardam ligações motivacionais. Com efeito, existe uma abordagem diferente que também tem orientação legal, mas que evita o equívoco de Bentham, reconhecendo os direitos humanos como proposições morais capazes de servir de base para a legislação. Num ensaio de justa fama, "Are there any natural rights?", publicado em 1955, Herbert Hart afirmava que as pessoas "falam em seus direitos morais sobretudo quando defendem sua incorporação num sistema legal".[6] Acrescentava ele que o conceito de direito "pertence àquele ramo da moral que se dedica especificamente a determinar quando a liberdade de uma pessoa pode ser limitada pela de outra e, assim, a determinar as ações que podem ser objeto adequado de normas jurídicas coercivas". Enquanto Bentham vê os direitos como "filhos da lei", a concepção de Hart consiste em ver os direitos humanos como, na verdade, *pais da lei*: eles

motivam legislações específicas.[i]

Hart está visivelmente certo — não há dúvida de que a ideia de direitos morais pode servir, e na prática tem servido com grande frequência, como base para novas legislações. Tem sido muito empregada dessa maneira, e é de fato um uso importante das pretensões dos direitos humanos.[j] Utilize-se ou não a linguagem dos direitos humanos, as pretensões de que se respeitem e, se possível, se garantam certas liberdades deram base, no passado, para movimentos políticos fortes e fecundos; por exemplo, o movimento sufragista que reivindicava o direito de voto para as mulheres, o qual teve êxito. Inspirar a legislação é, sem dúvida, uma das maneiras construtivas de utilizar a força ética dos direitos humanos, e a sólida defesa de Hart da ideia e da utilidade dos direitos humanos nesse contexto específico tem sido muito esclarecedora e capaz de exercer grande influência.[k] Muitas leis concretas têm sido criadas por estados ou ligas de estados, dando força jurídica a certos direitos vistos como direitos humanos fundamentais; por exemplo, o Tribunal Europeu de Direitos Humanos, criado em 1950 (seguindo-se à Convenção Europeia), pode examinar denúncias de violações dos direitos humanos, trazidas por indivíduos dos estados signatários. Essa atribuição foi suplementada, por exemplo, no Reino Unido, com a Lei dos Direitos Humanos de 1998, visando a incorporar os principais dispositivos da Convenção Europeia à legislação do país, e o Tribunal Europeu procura assegurar a "justa satisfação" dessas disposições nos julgamentos de cada país signatário. A "via legislativa", de fato, tem sido muito utilizada.

ALÉM DA VIA LEGISLATIVA

Mesmo assim, podemos perguntar se é a isso que se resume tudo o que concerne aos direitos humanos. De fato, é importante ver que a ideia dos direitos humanos também pode ser — e é — usada de várias outras maneiras, além de motivar a legislação. Admitir que o reconhecimento dos direitos humanos pode inspirar novas leis relativas a esses direitos não significa supor que a importância dos direitos humanos consiste *exclusivamente* em determinar o que "pode ser objeto adequado de normas jurídicas coercivas", e seria especialmente equivocado converter esse aspecto na própria *definição* dos direitos humanos.

Com efeito, se os direitos humanos são entendidos como pretensões morais dotadas de força, como sugere o próprio Hart ao vê-los como "direitos morais", então certamente temos razão para alguma catolicidade ao considerar diversos caminhos para promover essas pretensões morais. As vias e as maneiras de defender a ética dos direitos humanos não precisam se restringir à elaboração de novas leis (embora muitas vezes a legislação possa se mostrar o caminho correto para se proceder); por exemplo, o monitoramento social e outras formas de apoio ativista, oferecidas por organizações como o Human Rights Watch, a Anistia Internacional, a OXFAM, os Médicos sem Fronteiras, Save the Children, a Cruz Vermelha e a ActionAid (citando tipos muito variados de ONGs), podem contribuir para ampliar o alcance concreto dos direitos humanos reconhecidos. Em muitos contextos, de fato, não há nenhum envolvimento da legislação.

Há uma questão interessante sobre o campo adequado da via legislativa. Às vezes supõe-se que, se um direito humano é importante, mas não tem força de lei, seria melhor tentar legislá-lo como um direito legal especificado de maneira precisa. Mas pode ser um erro. Por exemplo, reconhecer e defender o direito da esposa em ter voz efetiva nas decisões da família, muitas vezes negado em sociedades tradicionalmente machistas, pode ser algo de extrema importância. No entanto, os defensores desse direito, que ressaltam devidamente sua grande importância ética e política, muito possivelmente concordariam que não seria sensato converter esse direito humano numa "norma jurídica coerciva" (na expressão de Herbert Hart), talvez resultando em pena de prisão para o marido que não consultasse a esposa. As mudanças necessárias teriam de ser alcançadas por outras vias, entre elas a exposição e crítica nos meios de comunicação, além de movimentos e debates públicos.[1] Devido à importância que têm os meios de comunicação, as campanhas de defesa e denúncia e o debate público qualificado, os direitos humanos podem exercer influência sem depender necessariamente de uma legislação coerciva.

Da mesma forma, pode ser muito grande a importância ética do direito dos gagos de não serem ridicularizados ou menosprezados em reuniões públicas, direito esse que exige proteção, mas é improvável que seja um bom objeto para leis punitivas (com multa ou prisão para os transgressores) que reduzam a violação da liberdade de expressão das pessoas portadoras dessa deficiência. Seria

preciso buscar a proteção a esse direito humano em outra parte, por exemplo, por meio da educação e do debate público sobre a civilidade e a conduta social.[m] Se a perspectiva dos direitos humanos rende resultados, não é por ser invariavelmente entendida quanto às potenciais propostas de novas legislações.

Na abordagem adotada neste livro, os direitos humanos são pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana, e a solidez de um argumento apresentando determinada pretensão como direito humano deve ser avaliada pelo exame da discussão racional pública, envolvendo uma imparcialidade aberta. Os direitos humanos podem servir de motivação para muitas atividades diversas, desde a legislação e a implementação de leis adequadas até a mobilização de outras pessoas e a agitação pública contra violações dos direitos.[n] As diversas atividades, em conjunto e em separado, podem contribuir para fomentar a concretização de importantes liberdades humanas. Talvez seja o caso de frisar que, além de existirem muitas vias para salvaguardar e promover os direitos humanos além da legislação, esses diversos caminhos mantêm uma relação de considerável complementaridade. A ética dos direitos humanos pode se tornar mais efetiva com uma variedade de instrumentos inter-relacionados e uma versatilidade de meios e maneiras. Essa é uma das razões pelas quais é importante reconhecer ao estatuto ético geral dos direitos humanos o que lhe cabe, em vez de encerrar prematuramente o conceito de direitos humanos no quadro estreito da legislação, real ou ideal.

OS DIREITOS COMO LIBERDADES

Visto que, conforme sustento, as declarações dos direitos humanos são afirmações éticas da necessidade de dar a devida atenção à importância de liberdades incorporadas na formulação dos direitos humanos, um bom ponto de partida para examinar a pertinência dos direitos humanos há de ser a importância das liberdades subjacentes a esses direitos. A importância das liberdades fornece uma fundamentação não só para afirmar nossos próprios direitos e liberdades, mas também para considerar as liberdades e direitos dos outros — indo muito além dos prazeres e da realização dos desejos em que se concentram os utilitaristas.[o] O fundamento de Bentham para escolher a utilidade

como base da avaliação ética, aliás mais declaratório do que justificatório, deve ser contestado e submetido a uma avaliação comparativa com as razões do enfoque que se concentra nas liberdades.[7]

Para que uma liberdade passe a fazer parte de um direito humano, é evidente que ela deve ter importância suficiente para fornecer aos outros razões para que lhe concedam uma séria atenção. Devem existir algumas "condições de limiar" de relevância, inclusive a importância da liberdade e a possibilidade de influir em sua realização, para que ela possa figurar de forma plausível dentro do espectro dos direitos humanos. Na medida em que é necessário algum acordo para o arcabouço social dos direitos humanos, o acordo que se deve buscar não é apenas se alguma liberdade específica de uma pessoa específica possui alguma importância ética, e sim se a importância dessa liberdade atende à "condição de limiar" de ter importância social suficiente para ser incluída como parte dos direitos humanos daquela pessoa, e gerar analogamente obrigações para que os outros vejam como podem ajudar essa pessoa a realizar essas liberdades, tema que abordarei agora com mais detalhes.

A "condição de limiar" pode impedir, por uma série de razões, que liberdades particulares sejam objeto de direitos humanos. Para ilustrar esse ponto, não é difícil argumentar que caberia atribuir uma importância considerável às cinco liberdades de uma pessoa — vamos chamá-la de Rehana — abaixo especificadas:

(1) a liberdade de Rehana de não ser atacada;
(2) a liberdade de ter assegurado algum atendimento médico básico para um problema de saúde grave;
(3) a liberdade de não ser chamada sistematicamente e a horas despropositadas por vizinhos que ela detesta;
(4) a liberdade de ter tranquilidade, que é importante para que tenha uma boa vida;
(5) a "liberdade de não ter medo" de algum tipo de ação prejudicial dos outros (que vai além da liberdade de não sofrer ações prejudiciais em si).

Muito embora essas cinco liberdades sejam importantes de uma ou outra maneira, não seria totalmente implausível argumentar que a primeira delas (a liberdade de não ser atacada) é um bom objeto para um direito humano, bem como a segunda (a de receber atendimento médico básico), mas a terceira liberdade (a de não ser chamada de forma demasiado frequente e incômoda por vizinhos pouco apreciados) não é, de modo geral, razão suficiente para transpor o limiar da relevância social e se qualificar como direito humano. Em

contraposição, a quarta (a liberdade de ter tranquilidade), embora muito possivelmente seja de extrema importância para Rehana, talvez se concentre demais na interioridade do indivíduo e esteja demasiado longe do alcance efetivo de políticas sociais para que possa constituir um bom objeto para um direito humano. A exclusão do direito à tranquilidade está mais relacionada com o conteúdo dessa liberdade e com a dificuldade em influir nela por meio de uma ajuda social do que por qualquer suposição de que não seja de fato importante para Rehana.

A quinta alternativa, referente ao medo da ação danosa de terceiros, não pode ser sensatamente avaliada sem o exame da base desse medo e das maneiras possíveis de eliminá-lo. Alguns medos, naturalmente, podem ser inevitáveis, como o medo da mortalidade como condição humana. Outros podem ser difíceis de justificar em bases racionais, e, como Robert Goodin e Frank Jackson sustentam no importante ensaio “Freedom from fear”, antes de determinar se devemos “temer racionalmente” alguma coisa, deveríamos “verificar a probabilidade dessa possibilidade, que pode se revelar muito remota”.[7] Goodin e Jackson estão certos em concluir que “a liberdade de não ter medo”, visto como “estar livre de influências indevidas que nos atemorizam irracionalmente, é... um objetivo social genuinamente importante, mas genuinamente indefinível”.[8] E, no entanto, estar livre do medo pode ser algo que uma pessoa tem razão em querer, e que outros — ou a sociedade — podem ter boas razões para procurar apoiar, quer esse medo seja particularmente racional, quer não. Os ataques de pânico de pessoas com problemas mentais sem dúvida requerem atenção por razões médicas, e nesses casos é muito plausível que haja aí um argumento em favor de um atendimento médico do ponto de vista dos direitos humanos: a irracionalidade desse medo não o exclui necessariamente da perspectiva dos direitos, visto que o medo e o sofrimento são genuínos e talvez não possam ser eliminados pelos esforços solitários dos doentes.

Pode até haver um argumento razoável para incluir a eliminação do medo ao terrorismo entre as preocupações dos direitos humanos, mesmo que os medos sejam maiores do que justificariam as estatísticas de probabilidade. Há algo que merece preocupação num clima geral de medo, mesmo que o medo de uma violência terrorista passasse a ser exagerado na esteira dos acontecimentos em

Nova York em 2001, em Londres em 2005 ou em Mumbai em 2008.[q] O que faz sentido da perspectiva dos direitos humanos no quinto caso está aberto a exame e avaliação, e depende muito da caracterização das contingências necessárias, em especial se a sociedade ou o Estado pode contribuir para eliminar esses temores de uma maneira que estaria vedada a um indivíduo agindo isolado, por mais racional que tente ser.[r]

É óbvio que podemos debater as maneiras de determinar o limiar de relevância e se uma determinada liberdade transpõe ou não esse limiar. A análise dos limiares, relacionados com a seriedade e a relevância social de liberdades particulares, ocupa um lugar significativo na avaliação dos direitos humanos. Sempre existe a possibilidade de divergência nas declarações sobre os direitos humanos, e o exame crítico faz parte do que poderíamos chamar de disciplina dos direitos humanos. De fato, mesmo a viabilidade das reivindicações de direitos humanos, que serão abordadas agora, está intimamente ligada ao exame imparcial.

O ASPECTO DE OPORTUNIDADE E O ASPECTO DE PROCESSO DA LIBERDADE

Passo agora a outra distinção na ideia de liberdade que pode guardar relação com a teoria dos direitos humanos. Tratei acima, em especial no capítulo 11, da importância de distinguir entre o "aspecto de oportunidade" e o "aspecto de processo", e apontei as questões complexas presentes na avaliação de cada um deles.[9] Um exemplo, que é uma variação do que foi abordado no capítulo 11,[10] pode ajudar a destacar a relevância *separada* (embora não necessariamente independente) das oportunidades substantivas e dos processos reais presentes na liberdade de uma pessoa. Consideremos uma jovem, a que chamaremos de Sula, a qual decide que quer sair à noite para dançar com um amigo. Para atender a algumas considerações não essenciais nas questões aqui envolvidas (e que tornariam a discussão desnecessariamente complexa), tomemos como pressuposto que não há nenhum risco especial a sua segurança nesse programa e que ela já refletiu criticamente sobre a decisão e julgou que ela seria sensata (na verdade, a seu ver, seria a coisa "ideal" a fazer).

Agora considere-se a ameaça de violação a essa liberdade se alguns guardiões autoritários da sociedade decidirem que ela não deve ir dançar ("é extremamente impróprio") e a obrigarem de uma ou outra maneira a ficar em casa. Para ver as duas questões diferentes envolvidas nessa mesma violação, considere-se outro caso em que os chefes autoritários decidem que ela deve — absolutamente *deve* — sair ("você está expulsa à noite. Fique longe daqui esta noite. Estamos recebendo algumas visitas importantes que ficariam desconcertadas com seu comportamento e essa sua aparência esquisita"). Mesmo nesse caso há uma clara violação da liberdade, e no entanto Sula está sendo forçada a fazer algo que, de qualquer forma, teria escolhido fazer (ela tem de sair para dançar); isso logo se vê ao compararmos as alternativas: "escolher livremente sair" e "ser forçada a sair". Esta última guarda uma violação imediata do "aspecto de processo" da liberdade de Sula, visto que lhe está sendo imposta uma ação, mesmo que seja uma ação que ela também teria escolhido livremente ("imagine perder tempo com aquelas visitas metidas a besta, em vez de ir dançar com Bob"). O aspecto de oportunidade também é afetado, embora de maneira indireta, visto que uma apresentação plausível das oportunidades pode incluir várias opções, e Sula pode incluir, *inter alia*, dar valor à livre escolha (questão que foi tratada no capítulo 11).

Mas a violação do aspecto de oportunidade seria mais evidente e substantiva se Sula fosse forçada não só a fazer algo escolhido por outrem, mas também a fazer algo que ela, por si, não escolheria fazer. A comparação entre "ser forçada a sair" quando ela escolheria sair de qualquer forma e ser forçada a ficar em casa com visitas aborrecidas mostra com muita clareza esse contraste, que reside primariamente no aspecto de oportunidade e não tanto no aspecto de processo. Ao ser forçada a ficar em casa ouvindo banqueiros sentenciosos, Sula perde a liberdade de duas maneiras diferentes, respectivamente relacionadas a ser forçada a fazer algo sem liberdade de escolha *e* a ser obrigada em particular a fazer algo que não escolheria fazer.

Tanto os processos quanto as oportunidades podem estar presentes nos direitos humanos. Quanto ao aspecto de oportunidade da liberdade, uma boa maneira de formalizar as liberdades seria, tipicamente, a ideia de "capacidade" — a oportunidade real de realizar funcionamentos valiosos —, mas as questões

relacionadas com o aspecto de processo da liberdade exigem irmos além e que entendamos as liberdades não só com relação às capacidades. Uma negação do "devido processo" para, digamos, uma prisão sem julgamento adequado pode ser objeto dos direitos humanos — quer se espere algum resultado diferente num julgamento justo, quer não.

OBRIGAÇÕES PERFEITAS E IMPERFEITAS

Na abordagem geral que estamos traçando, a significação dos direitos está relacionada, em última análise, com a importância da liberdade sob seu aspecto de oportunidade e seu aspecto de processo. E os deveres dos outros que podem estar associados a esses direitos? Aqui também podemos partir da importância das liberdades, mas agora examinando as relações fundamentais que ligam liberdades e obrigações. Se se consideram as liberdades importantes (em consonância com o que tratamos antes), as pessoas têm razão em perguntar o que devem fazer para se ajudar mutuamente a defender ou promover suas respectivas liberdades. Como a violação — ou não realização — das liberdades subjacentes a direitos significativos é uma coisa ruim de acontecer (ou é uma realização social ruim), mesmo aqueles que não estão pessoalmente causando essa violação, mas têm condições de ajudar, podem ter razão em considerar o que devem fazer nesse caso.[11]

No entanto, a passagem de uma *razão* para agir (ajudar outra pessoa), que é bastante direta num sistema ético sensível às consequências, para um *dever* concreto de empreender essa ação não é simples nem cabe sensatamente numa fórmula única e direta. Aqui podem surgir vários argumentos, inclusive a avaliação de até que ponto — e com que empenho — uma pessoa deve tomar uma razão para a ação e convertê-la em base de um possível dever. Relacionado com essa questão existe o tema da simpatia, que transforma as preocupações e interesses de outrem — e a liberdade de buscá-los — em envolvimento derivativo próprio. O alcance e a força da simpatia deve fazer parte da base conceitual dos direitos humanos. Mas a simpatia na forma de sentir a dor do outro não é realmente essencial para que se vejam razões de ajudar uma pessoa com dor (ou sofrendo alguma outra séria adversidade ou privação).[s]

A obrigação geral básica, aqui, deve ser a de empreender um sério exame do que é possível fazer racionalmente para ajudar a realização da liberdade de outra pessoa, notando sua importância e a possibilidade de ser influenciada, e também as condições próprias e a possível eficácia de sua ação. Aqui há, sem dúvida, algumas ambiguidades e espaço para divergências, mas reconhecer a obrigação de considerar esse argumento com seriedade faz uma grande diferença para determinar o que deve ser feito. A necessidade de fazer essa pergunta (em vez de continuar com o pressuposto provavelmente muito reconfortante de que não devemos nada a ninguém) pode ser o começo de uma linha de argumento ético mais abrangente, e é aí que se encontra o território dos direitos humanos. Mas o argumento não pode parar por aí. Tendo em vista o alcance e as limitações de cada um e as prioridades entre vários tipos de obrigação, bem como as demandas de outras preocupações — não deontológicas — que razoavelmente todos podem ter, há um raciocínio prático sério a ser feito, no qual devem estar presentes, direta ou indiretamente, as várias obrigações de cada um, inclusive as obrigações imperfeitas.[t]

O reconhecimento dos direitos humanos não é uma pregação para que todos se ergam e ajudem a impedir qualquer violação de qualquer direito humano em qualquer lugar em que aconteça. É antes admitir que a pessoa que tem condições de fazer algo efetivo para impedir a violação desse direito tem uma boa razão para agir dessa maneira — razão que deve ser levada em conta ao se decidir o que deve ser feito. Também é possível que outras obrigações ou considerações sem caráter de obrigação venham a se sobrepor à razão para aquela ação específica, mas essa razão não é apenas descartada como algo “que não é da minha conta”. Aqui há uma exigência ética universal, mas não uma exigência que identifique automaticamente ações prontas e acima de quaisquer contingências.

A escolha das ações relacionadas com essas conexões deve permitir uma variação considerável, dependendo da escolha de pesos e prioridades, bem como dos quadros de valoração. Também pode existir uma certa diversidade na forma de efetuar a análise causal, em particular quando se trata de ações que podem ser empreendidas por outras pessoas também em posição de ajudar ou prejudicar. Assim, pode haver grande variação e até, possivelmente, uma certa ambiguidade na especificação dos deveres. No entanto, a presença de certa ambiguidade numa

ideia não é razão para descartar sua força de convencimento. A ambiguidade na aplicação de um conceito que, além disso, é significativo constitui uma razão para incorporar a devida incompletude e as variações admissíveis no entendimento daquele próprio conceito (como argumentei em *Inequality reexamined*, em 1992).[u]

Com efeito, não se deve confundir obrigação vagamente especificada com ausência de qualquer obrigação. As obrigações vagas fazem parte de uma categoria de deveres importante, como dissemos antes, e que Kant chamou de "obrigações imperfeitas", as quais podem coexistir com outros imperativos, mais plenamente especificados, das "obrigações perfeitas".[12] Um exemplo pode ajudar a ilustrar a dupla presença e a distinção entre diferentes espécies de obrigações. Veja-se um caso verídico que aconteceu no Queens, em Nova York, em 1964: uma mulher chamada Catherine (Kitty) Genovese foi agredida repetidamente até a morte, às claras vistas de outras pessoas, que assistiam ao episódio em seus apartamentos, mas os gritos de socorro foram ignorados pelos espectadores.[v] É plausível argumentar que aqui ocorreram três coisas terríveis, distintas, mas mutuamente relacionadas:

(1) *a liberdade da mulher* de não ser atacada foi violada (que aqui, evidentemente, é a questão básica);
(2) *o dever do atacante* de não atacar e assassinar foi violado (uma quebra de uma "obrigação perfeita"); e
(3) *o dever dos outros* de fornecer ajuda razoável a uma pessoa sofrendo ataque e assassinato também foi violado (uma transgressão de uma obrigação "imperfeita").

Essas violações estão mutuamente relacionadas e apresentam um padrão complexo de correspondências entre direitos e deveres numa ética estruturada, que pode contribuir para explicar o arcabouço valorativo dos direitos humanos.[w] A perspectiva dos direitos humanos requer um engajamento com essas diversas considerações.[x]

A suposta precisão dos direitos legais muitas vezes se contrapõe às inevitáveis ambiguidades nas pretensões éticas dos direitos humanos. Mas essa contraposição em si não constitui um grande obstáculo às pretensões éticas, inclusive as das obrigações imperfeitas, visto que um arcabouço de raciocínios normativos pode muito bem permitir variações que não cabem com facilidade em dispositivos legais plenamente especificados. Como observou Aristóteles em

Ética a Nicômaco, temos de "procurar precisão em cada classe de coisas apenas na medida em que se admite a natureza do assunto".[13]

As obrigações imperfeitas, junto com as inevitáveis ambiguidades presentes naquela ideia, só poderiam ser evitadas se o restante da humanidade — além dos envolvidos diretos — estivesse isento de qualquer responsabilidade de tentar ajudar no que estivesse razoavelmente a seu alcance. Embora esse tipo de imunidade geral possa parecer razoável no que concerne às exigências *legais*, seria difícil justificar essa impunidade no domínio *ético*. Atualmente, nas leis de alguns países, existe inclusive a exigência legal de fornecer ajuda razoável a terceiros; por exemplo na França, existe uma disposição sobre a "responsabilidade criminal por omissão", caso não se forneça auxílio razoável a terceiros que estejam sofrendo sob determinados tipos de transgressão. Não admira que surjam ambiguidades consideráveis na aplicação dessas leis, que têm sido objeto de algumas discussões jurídicas nos últimos anos.[14] É difícil evitar a ambiguidade desse tipo de dever — seja na ética ou no direito — quando se abre algum espaço para as obrigações em relação a terceiros.

LIBERDADE E INTERESSES

Um enunciado de direitos humanos, como aqui o interpretamos, é uma asserção da importância das liberdades que são identificadas e aclamadas na formulação dos direitos em questão. Por exemplo, quando se reconhece o direito humano de uma pessoa não sofrer torturas, a importância da liberdade de não ser torturado é reafirmada e aclamada por todos,[y] e com isso confirma-se a necessidade de cada qual considerar o que pode razoavelmente fazer para assegurar a todos a liberdade de não sofrer tortura. Para um potencial torturador, a exigência é muito clara: conter-se e desistir (é claramente uma "obrigação perfeita"). Há responsabilidades para outros também, embora sejam menos específicas e em geral consistam em tentar fazer o que se pode razoavelmente fazer nas circunstâncias dadas (isso recairia na categoria ampla de "obrigações imperfeitas"). A exigência perfeitamente especificada de não torturar ninguém é suplementada pelo requisito mais geral — e especificado com menor precisão — de considerar os meios e os métodos que permitiriam impedir a tortura e então

decidir o que se deve razoavelmente fazer, nesse caso específico.[15]

Aqui há uma questão importante e interessante, referente às pretensões rivais das liberdades e dos interesses como base dos direitos humanos. À diferença do foco sobre as liberdades neste livro, Joseph Raz tem desenvolvido uma sólida teoria dos direitos humanos com base nos interesses, que expôs em particular em seu criterioso *The morality of freedom*: "Os direitos se fundam nas exigências de ação no interesse de outros seres".[16] Considero atraente essa abordagem de Raz, não só por ser um amigo de longa data, com quem muito aprendi em discussões por mais de uma década em Oxford (1977-87), mas sobretudo porque ele esboça uma linha de raciocínio que parece dotada de um grande apelo muito compreensível.[z] Mas é preciso indagar se o foco sobre os *interesses* de diferentes pessoas como base de fundação dos direitos, por atraente que seja, é adequado para uma teoria dos direitos em geral e dos direitos humanos em particular. E, relacionada a essa pergunta, cabe esta outra: é significativo o contraste entre a perspectiva da liberdade e a perspectiva do interesse?

Existe sem dúvida algum contraste. Já mencionei a profunda importância desse contraste em geral num contexto muito diferente do dos direitos humanos. Para retomar um exemplo apresentado no capítulo 8,[aa] uma pessoa sentada no assento à janela vê uma forte razão para abaixar o quebra-sol (assim sacrificando seu prazer pessoal em aproveitar o sol) e permitir que o vizinho brinque com um jogo idiota, que é o que ele quer. A razão envolvida, assim como é vista pelo ocupante do assento à janela, não era o "interesse" do aficionado no jogo (na verdade, o ocupante do assento à janela nem pensou que o gesto atenderia ao interesse do jogador, muito pelo contrário), e sim a "liberdade" do fã de jogos em fazer o que tanto queria fazer (quer servisse ou não a seu interesse, visto pelo ocupante do assento à janela ou pelo próprio jogador). O contraste entre liberdade e interesse pode ser muito significativo.

Vejamos agora outro exemplo — mais associado aos tipos de casos que aparecem na análise dos direitos feita por Raz. A liberdade de um não londrino de ir a Londres para participar de um comício pacífico (contra, digamos, a intervenção militar americana no Iraque em 2003) seria violada por alguma política de exclusão que impedisse o potencial manifestante de se unir à passeata (é um exemplo inteiramente hipotético; essa exclusão nunca ocorreu). Se se

impusesse essa restrição, seria nitidamente uma violação da *liberdade* da pessoa excluída (que de fato quer se manifestar) e, por consequência, uma violação de algo nos *direitos* da pessoa, se esses direitos incorporavam tais liberdades. Aqui há uma conexão direta no raciocínio.

Mas, se os direitos se fundam apenas nos "interesses" (em oposição às "liberdades") da pessoa envolvida, teremos de considerar se é do *interesse* daquela pessoa participar de uma manifestação sobre o Iraque. Se a resposta for que, embora seja uma prioridade política do potencial manifestante em questão, a participação no protesto organizado com efeito não atende tanto assim, ou mesmo nada, a seu "interesse" próprio, então a liberdade de se manifestar em Londres não pode ser prontamente incluída na órbita dos direitos humanos, caso estes tenham de se basear no interesse da pessoa. Se tivéssemos de aceitar o entendimento dos direitos com base no interesse, com certeza se solaparia o estatuto da liberdade como base do direito humano de se manifestar. Se, por outro lado, consideram-se as liberdades importantes porque dão à pessoa envolvida a liberdade de escolher (quer ela escolha buscar seu interesse pessoal ou qualquer outra coisa muito diferente) e conduzir a sua vida levando em conta suas próprias prioridades (sejam elas orientadas pelo interesse ou não), uma perspectiva dos direitos humanos com base no interesse se mostraria em última análise inadequada.[ab]

Dito isso, porém, devo também notar que é possível definir o "interesse" numa acepção tão ampla e abrangente que abarcaria qualquer coisa que uma pessoa escolha como meta, qualquer que seja a motivação. De fato, na linguagem corrente, muitas vezes identifica-se uma violação da liberdade de escolha de alguém como algo contrário a seu interesse.[ac] Se se adotar essa visão tão ampla de que tudo o que tem alguma importância para a pessoa é interesse, fica eliminada em igual medida a distância entre os interesses e as liberdades.[ad] Se for essa a maneira correta de entender a tese de Raz, nossas respectivas abordagens dos direitos se tornariam bastante congruentes.

A PLAUSIBILIDADE DOS DIREITOS SOCIAIS E ECONÔMICOS

Agora passo de uma análise geral dos direitos humanos para a análise de

alguns tipos específicos de pretensões a ser incluídos na categoria dos direitos humanos. Existe um debate específico sobre a inclusão dos chamados "direitos sociais e econômicos", às vezes chamados de "direitos de bem-estar".[ae] Esses direitos, que seus defensores veem como importantes direitos "de segunda geração", como um direito comum aos meios de subsistência ou ao atendimento médico, foram em sua maioria acrescentados em data relativamente recente a listagens anteriores de direitos humanos, com isso ampliando muito o campo dos direitos humanos.[17] Embora esses direitos não apareçam nas apresentações clássicas dos direitos dos seres humanos como, digamos, a Declaração de Independência americana ou "os direitos do homem" na França, em larga medida fazem parte do domínio contemporâneo da "revolução dos direitos", como diz Cass Susntein.[18]

Um grande marco nessa área foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948. A nova proclamação refletia uma profunda mudança no pensamento social radical no mundo em transformação do século XX. De fato há um profundo contraste com as proclamações anteriores. Pode-se lembrar que nem mesmo o presidente Abraham Lincoln tinha, de início, reivindicado direitos sociais e políticos para os escravos — apenas alguns direitos mínimos, referentes à vida, à liberdade e aos frutos do trabalho. A Declaração da ONU abrange sob sua égide uma lista muito maior de pretensões e liberdades. Ela inclui não só direitos políticos básicos, mas também o direito ao trabalho, o direito à educação, a proteção contra o desemprego e a pobreza, o direito de sindicalização e mesmo o direito a uma remuneração justa e favorável. É um avanço radical, muito além dos limites estritos da Declaração americana de 1776 ou da proclamação francesa de 1789.

A política mundial de justiça na segunda metade do século XX passou a se envolver cada vez mais com esses direitos de segunda geração. A natureza do diálogo global e dos tipos de reflexão racional na nova era veio a refletir uma interpretação muito mais ampla das instâncias de ação e do conteúdo das responsabilidades em escala mundial.[19] Como afirma Brian Barry, "a Declaração universal dos direitos humanos tem implicações — e muito importantes — para a comunidade internacional como um todo, não apenas para os estados individuais".[af] A eliminação mundial da pobreza e de outras carências sociais e

econômicas veio a ocupar o centro do palco no engajamento global em favor dos direitos humanos, às vezes tendo filósofos à frente, como Thomas Pogge.[20] O rápido aumento do interesse por esse tema também teve um impacto nas reivindicações de reformas políticas. Com efeito, como afirma Deen Chatterjee, "o reconhecimento global da pobreza endêmica e da desigualdade sistêmica como sérias preocupações dos direitos humanos exerceu pressão nos países individuais para a realização de reformas democráticas internas e deixou clara a necessidade de diretrizes institucionais internacionais mais justas e eficazes".[21] Os direitos de segunda geração passaram a exercer uma influência significativa sobre a agenda das reformas institucionais, para o cumprimento de obrigações globais "imperfeitas", que têm sido admitidas de forma explícita ou, mais geralmente, de forma implícita.

A inclusão dos direitos de segunda geração permite integrar as questões éticas subjacentes a ideias gerais de desenvolvimento global e as reivindicações da democracia deliberativa, ambas ligadas aos direitos humanos e usualmente ao reconhecimento da importância em aprimorar as capacidades humanas. Em sua grande contribuição a essa integração em *Ethics of global development: agency, capability, and deliberative democracy*, David Crocker observa que, na medida em que a agência e as capacidades valiosas constituem "a base para os direitos humanos, a justiça social e os deveres individuais e coletivos, uma ética do desenvolvimento também examinará como um mundo globalizado é um auxílio ou um obstáculo para que os indivíduos e as instituições cumpram sua obrigação moral de respeitar os direitos". Ele argumenta que "o objetivo a longo prazo de desenvolvimento justo e bom — seja nacional ou global — deve ser o de assegurar um nível adequado de agência e capacidades moralmente básicas para todos no mundo — qualquer que seja a nacionalidade, a etnia, a religião, a idade, o sexo ou a orientação sexual".[22] É apenas com a inclusão dos direitos de segunda geração que se torna possível esse tipo de proposta radical para uma ampla integração, *sem* nos levar para além do arcabouço dos direitos humanos.[23]

Essas inclusões mais recentes de direitos humanos, porém, têm ficado sujeitas a contestações mais especializadas, e o raciocínio por trás dessa rejeição tem sido vigorosamente apresentado por um grande número de teóricos e filósofos. As objeções não se restringem ao uso dos direitos sociais e econômicos em todo o

planeta, e pretendem se aplicar à viabilidade desses direitos mesmo dentro das fronteiras de cada nação em particular. Entre as rejeições mais categóricas estão as de Maurice Cranston e Onora O'Neill.[24] Apresso-me em ressaltar que os argumentos contra a inclusão dessas liberdades entre os direitos humanos geralmente não derivam do desconhecimento da importância delas. Na verdade, a análise de O'Neill quanto às questões filosóficas — em grande medida seguindo linhas kantianas, envolvendo a pobreza e a fome no mundo — oferece um amplo exame da importância crucial desses problemas.[25] Com efeito, as propostas de exclusão do âmbito dos direitos humanos estão ligadas à interpretação do conteúdo e do alcance da ideia de direitos humanos desenvolvida por esses críticos, entre eles O'Neill.

De fato, existem duas linhas específicas de contestação, que chamarei de "crítica da institucionalização" e "crítica da exequibilidade". A crítica da institucionalização, que visa em especial aos direitos econômicos e sociais, está ligada à crença de que os direitos reais devem se desenvolver numa relação de correspondência exata com os respectivos deveres formulados com precisão. O argumento é que essa correspondência só existe se um direito for institucionalizado. Onora O'Neill apresentou a seguinte crítica, de maneira clara e vigorosa:

> Infelizmente, muito do que se fala e se escreve sobre os direitos proclama incautamente direitos universais a bens ou serviços, e em especial os "direitos de bem-estar", bem como outros direitos sociais, econômicos e culturais que se destacam em Cartas e Declarações internacionais, sem mostrar o que liga cada pretenso detentor do direito a algum portador especificado da obrigação, o que deixa o conteúdo desses supostos direitos totalmente obscuro... Alguns defensores dos direitos econômicos, sociais e culturais universais se limitam a enfatizar que eles *podem* ser institucionalizados, o que é verdade. Mas o ponto de divergência é que eles *necessitam* ser institucionalizados: se não o forem, não há direito.[26]

Para responder a essa crítica, temos de invocar a noção, já discutida, de que as obrigações podem ser perfeitas ou imperfeitas. Mesmo os direitos clássicos "de primeira geração", como a liberdade de não ser atacado, podem ser vistos como geradores de obrigações imperfeitas aos outros, como ilustra o exemplo do ataque a Kitty Genovese sob as vistas públicas em Nova York. Da mesma forma, os direitos sociais e econômicos levam a obrigações perfeitas e imperfeitas. Há um vasto campo de debate público fecundo e possivelmente de pressão efetiva

sobre o que pode fazer uma sociedade ou um Estado — mesmo pobre — para impedir as violações de certos direitos sociais ou econômicos fundamentais (associados, digamos, à fome, à subnutrição crônica ou à falta de assistência médica).

Com efeito, as atividades de apoio das organizações sociais muitas vezes visam precisamente a uma transformação institucional, e essas atividades são entendidas plausivelmente como parte das obrigações imperfeitas que os indivíduos e grupos têm numa sociedade em que os direitos humanos fundamentais são violados. Sem dúvida, Onora O'Neill tem razão ao apontar a importância das instituições para concretizar os "direitos do bem-estar social" (e mesmo os direitos sociais e econômicos em geral), mas a significação ética desses direitos oferece boas razões para tentar concretizá-los por meio de seu trabalho de pressionar ou contribuir para mudanças nas instituições e nas atitudes sociais. É o que se pode fazer, por exemplo, com os movimentos por uma nova legislação ou com as contribuições para gerar uma maior consciência da gravidade do problema.[ag] Negar o estatuto ético dessas pretensões seria ignorar o raciocínio que desencadeia essas atividades construtivas, inclusive o trabalho de pressão para mudanças institucionais do tipo que O'Neill, com boas razões, gostaria de ver na concretização daqueles objetivos que os ativistas veem como direitos humanos.

A "crítica da exequibilidade", que não deixa de estar relacionada com a crítica da institucionalização, parte do argumento de que, mesmo com os melhores esforços, talvez não seja possível concretizar muitos dos alegados direitos sociais e econômicos para todos. É uma observação empírica que tem por si mesma um certo interesse, mas foi convertida numa crítica à aceitação desses direitos apregoados tomando como base o pressuposto, em larga medida não fundamentado, de que os direitos humanos, para ser coerentes, têm de ser inteiramente realizáveis para todos. Se se aceitasse esse pressuposto, o efeito imediato seria remover muitos dos ditos direitos sociais e econômicos do campo dos direitos humanos possíveis, sobretudo nas sociedades mais pobres. Maurice Cranston apresenta seu argumento da seguinte maneira:

> Os direitos civis e políticos tradicionais não são difíceis de instituir. Em sua maioria, eles requerem que os governos e os outros indivíduos em geral deixem o indivíduo em paz... Os problemas das pretensões

aos direitos sociais e econômicos, porém, são de ordem totalmente diversa. Como podem os governos daquelas partes da Ásia, da África e da América do Sul, onde mal se iniciou a industrialização, ser razoavelmente chamados a garantir previdência social e férias remuneradas para milhões de pessoas que moram naqueles lugares e se multiplicam com tanta rapidez?[27]

Essa crítica aparentemente plausível é convincente? Eu diria que ela se baseia numa confusão sobre o conteúdo que um direito eticamente reconhecido necessita reivindicar. Assim como os utilitaristas querem a maximização das utilidades, e a viabilidade dessa abordagem não se vê prejudicada pelo fato de sempre restar espaço para um maior aperfeiçoamento das realizações com relação às utilidades, os defensores dos direitos humanos querem que os direitos humanos *reconhecidos* sejam *realizados* ao máximo.[28] Essa abordagem não deixa de ser viável apenas porque outras mudanças sociais podem vir a ser necessárias em algum momento, para ampliar o número desses direitos reconhecidos que passam a ser plenamente realizáveis e efetivamente realizados.[ah]

De fato, se a exequibilidade fosse condição necessária para que as pessoas tivessem algum direito, não só os direitos sociais e econômicos, mas todos os direitos — inclusive o direito às liberdades formais — seriam absurdos, em vista da impossibilidade de proteger a vida e a liberdade de todos contra a transgressão. Garantir que toda pessoa "fique em paz" nunca foi especialmente fácil (ao contrário do que alega Cranston). Não podemos impedir a ocorrência de um assassinato aqui ou ali, dia sim, dia não. Nem, com nossos melhores esforços, podemos deter todas as matanças em massa, como os massacres em Ruanda em 1994, em Nova York em 11 de setembro de 2001, ou em Londres, Madri, Bali e Mumbai em data mais recente. O equívoco de rejeitar as pretensões de direitos humanos com base no fato de não serem plenamente exequíveis é que um direito não realizado por inteiro ainda continua a ser um direito, demandando uma ação que remedie o problema. A não realização, por si só, não transforma um direito reivindicado num não direito. Pelo contrário, ela motiva uma maior ação social. A exclusão de todos os direitos sociais e econômicos do santuário interior dos direitos humanos, reservando espaço apenas para as liberdades formais e outros direitos de primeira geração, procura traçar na areia uma linha difícil de manter.

EXAME, VIABILIDADE E USO

Agora passo para a questão que vim adiando, referente à viabilidade dos direitos humanos. Como podemos julgar se são aceitáveis as pretensões de direitos humanos, e como avaliar as contestações que podem enfrentar? Como esse questionamento ou essa defesa podem avançar? Em certa medida, já respondi à pergunta de maneira indireta, ao definir os direitos humanos (ou, talvez mais exatamente, enunciando a definição implícita por trás do uso dos direitos humanos) de determinada maneira. Como outras proposições éticas que reivindicam a aceitabilidade sob um exame imparcial, há um pressuposto implícito, nos pronunciamentos sobre os direitos humanos, de que o caráter irrefutável das pretensões éticas subjacentes sobreviveria ao exame aberto e bem informado. Isso supõe invocar um processo de interação entre o exame crítico e a imparcialidade aberta (inclusive estar aberto a informações provenientes, *inter alia*, de outras sociedades e a argumentos provenientes de várias posições, próximas e distantes), que permite discussões sobre o conteúdo e o alcance dos direitos humanos putativos.[ai]

A alegação de que determinada liberdade é importante a ponto de ser vista como um direito humano também é uma alegação de que esse juízo se sustentaria sob um exame racional. De fato, em muitos casos ele pode se sustentar, mas nem sempre. Às vezes podemos estar muito perto de uma concordância geral, sem alcançar uma aceitação universal. Os defensores de determinados direitos humanos podem estar envolvidos num trabalho ativo de divulgar o máximo possível suas ideias centrais. É claro que ninguém espera que haja unanimidade sobre o que todos de fato querem no mundo, e há poucas esperanças de que, digamos, um racista ou sexista convicto inevitavelmente mude de posição graças à força de uma argumentação pública. Para se sustentar, o que um juízo requer é uma avaliação geral do alcance dos argumentos racionais em prol desses direitos, se e quando outros tentarem examinar suas pretensões sobre uma base imparcial.

Na prática, claro, não dispomos de nenhuma iniciativa mundial concreta de exame público dos direitos humanos putativos. As ações são realizadas com base numa crença geral de que, caso ocorresse esse exame imparcial, as alegações se

sustentariam. Na ausência de argumentos fortes em contrário, tende-se a se postular um pressuposto de sustentabilidade.[29] É nessa base que muitas sociedades introduziram novas legislações sobre os direitos humanos e deram voz e poder aos defensores de direitos humanos a liberdades particulares, inclusive a não discriminação entre pessoas de raças diferentes ou entre homens e mulheres, ou o direito a liberdade formal básica de ter razoável liberdade substantiva de expressão.[aj] É claro que os defensores do reconhecimento de uma categoria mais ampla de direitos humanos tendem a pressionar por mais, e a luta pelos direitos humanos é compreensivelmente um processo contínuo e interativo.[ak]

Mas cumpre reconhecer que, mesmo com a concordância na afirmação dos direitos humanos, ainda é possível um debate sério, em particular no caso das obrigações imperfeitas, sobre as maneiras de melhor direcionar a devida atenção aos direitos humanos. Da mesma forma, pode-se travar um debate sobre as formas de pesar os diversos tipos de direitos humanos e de integrar suas respectivas demandas, bem como as maneiras de compor as pretensões dos direitos humanos com outras considerações de ordem valorativa que também merecem atenção ética.[30] A aceitação de um conjunto de direitos humanos ainda deixará espaço para mais discussões, debates e argumentações — com efeito, essa é a natureza da disciplina.

A viabilidade das pretensões éticas em forma de uma declaração dos direitos humanos depende, em última análise, do pressuposto de que as pretensões sobrevivem a um debate livre e desimpedido. De fato, é de extrema importância entender essa relação entre os direitos humanos e a argumentação racional pública, sobretudo em relação às pretensões de objetividade tratadas nesta obra num contexto mais geral, em particular nos capítulos 1 e 4-9. Pode-se argumentar razoavelmente que qualquer plausibilidade geral que tenham essas pretensões éticas — ou sua rejeição — depende da sobrevivência delas perante um exame aberto e uma discussão desimpedida, junto com a ampla disponibilidade de informações pertinentes.

A força de uma pretensão a um direito humano seria, de fato, gravemente afetada se fosse possível mostrar que ela não é capaz de sobreviver ao exame público aberto. Mas, ao contrário de uma razão geralmente apresentada para o

ceticismo e a rejeição da ideia dos direitos humanos, não se pode descartar a defesa dessa ideia apenas apontando o fato — invocado com enorme frequência — de que muitos desses direitos humanos não ocupam posição pública séria nos regimes repressores existentes no mundo, os quais não permitem um debate público aberto ou não permitem o livre acesso à informação sobre o resto do mundo. O fato de que o monitoramento das violações dos direitos humanos e o procedimento de "nomear e envergonhar" tenham tanta eficácia (pelo menos para colocar os transgressores na defensiva) é um indicador do alcance da discussão racional pública, quando há informação disponível e os argumentos éticos, em vez de reprimidos, são admitidos. O exame crítico sem censura é essencial tanto para a justificação quanto para a rejeição.

---

a. A declaração dos "direitos do homem" nasceu das ideias radicais associadas à Revolução Francesa, acontecimento político de dimensões cataclísmicas que refletiu não só o aumento das tensões sociais, mas também uma profunda sublevação intelectual. A Declaração de Independência americana também refletia uma transformação de ideias sociais e políticas. "O governo, escreveu Jefferson, é evidentemente um mero instrumento, mais ou menos útil, por meio do qual os homens, nascidos iguais, procuram assegurar suas vidas e liberdades e seu direito de buscar a felicidade; quando um governo viola essas finalidades, 'é direito do povo alterá-lo ou aboli-lo', disse ele numa frase que ecoaria em todos os palácios da Europa" (Bernard Bailyn, *Faces of Revolution: personalities and themes in the struggle for American Independence*. Nova York: Vintage Books, 1992, p. 158).

b. A questão dos "emaranhamentos entre fato e valor" na linguagem corrente foi tratada em termos gerais nos capítulos 1 e 5. Aqui cabe considerar que a força da afirmação sobre a existência dos direitos humanos se encontra no reconhecimento de algumas liberdades importantes que alegadamente devem ser respeitadas e, por conseguinte, da aceitação por parte da sociedade de suas obrigações de apoiar e promover essas liberdades, de uma forma ou outra. Retomarei adiante essas interligações éticas. Sobre as questões metodológicas referentes a esses emaranhamentos, ver Hilary Putnam, *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002); ver também Willard Van Orman Quine, "Two dogmas of empiricism", in *From a logical point of view* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961). Em economia, tem se encontrado grande dificuldade em contornar esses emaranhamentos; ver Vivian Walsh, "Philosophy and economics", in John Eatwell, Murray Milgate e Peter Newman (orgs.), *The new palgrave: a dictionary of economics* (Londres: Macmillan, 1987, pp. 861-9).

c. Como Judith Blau e Alberto Moncada apontaram em *Justice in the United States: human rights and the US Constitution* (Nova York: Rowman & Littlefield, 2006), obra de sólidos argumentos, a Declaração de Independência de 1776, ao reconhecer certos direitos fundamentais, "foi como um guia para tudo o que veio a seguir: a independência, a redação de uma constituição e o estabelecimento da máquina do governo" (p.

3).
d. A dissonância parcial não constitui obstáculo à abordagem desta obra pelas razões já discutidas, em especial na Introdução e no capítulo 4. O tema será retomado no último capítulo.
e. Essas eram as expectativas sobretudo de Eleanor Roosevelt, ao levar a ONU, então recém-criada, a adotar a Declaração Universal em 1948. Essa história extraordinária de um pronunciamento global tão importante foi muito bem narrada por Mary Ann Glendon, *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (Nova York: Random House, 2001).
f. Porém, ao buscar respostas para essas perguntas cruciais, não precisamos investigar a existência de alguns "objetos" éticos que sejam identificáveis como direitos humanos. Sobre a questão geral da avaliação ética, ver o capítulo 1. Ver também Hilary Putnam, *Ethics without ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).
g. Não se deve confundir a asserção da importância de um "direito" com a interpretação escolhida por Ronald Dworkin e defendida por Thomas Scanlon, a saber, que um direito deve, por definição, "triunfar" sobre qualquer argumento em contrário, com base em "o que seria bom acontecer" (Dworkin, *Taking rights seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977 [*Levando os direitos a sério*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007], e Scanlon, "Rights and interests", in Kaushik Basu e Ravi Kanbur (orgs.), *Arguments for a better world*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2009, pp. 68-9). Eu argumentaria que, para levar os direitos a sério, é preciso reconhecer que seria ruim — às vezes terrível — se fossem violados. Isso não significa que, para reconhecer uma pretensão como um direito, tenhamos de supor que ela sempre deverá vencer todos os outros argumentos contrários (baseados, por exemplo, no bem-estar ou numa liberdade não incluída naquele direito). Talvez não surpreenda constatar que os adversários da ideia de direitos humanos muitas vezes lhes atribuem pretensões muito exageradas, e então rejeitam esses direitos a pretexto de que essas pretensões são altamente implausíveis. Mary Wollstonecraft e Thomas Paine não atribuíram pretensões gerais incondicionais aos direitos dos seres humanos, e tampouco a maioria dos atuais ativistas dos direitos humanos. Mas eles de fato insistem que os direitos humanos sejam levados a sério e incluídos entre os principais determinantes da ação, em vez de ser ignorados ou descartados sem mais considerações.
h. Sem dúvida, pode-se combinar a importância dos direitos e liberdades com a valorização do bem-estar: ver capítulo 13. Mas, ao incorporar as prioridades da utilidade e da liberdade no raciocínio na argumentação ética, podem surgir alguns problemas de consistência, que demandam tratamento específico. Essa questão foi tratada no capítulo 14; ver também meu *Collective choice and social welfare* (1970, cap. 6), e Kotaro Suzumura, "Welfare, rights and social choice procedures", *Analyse & Kritik*, 18, 1996.
i. Joseph Raz desenvolveu essa perspectiva que vê os direitos humanos como bases morais para iniciativas legais. Cf. seu ensaio, em larga medida crítico, mas no fundo construtivo: "Human rights without foundations", in Samantha Besson e John Tasioulas (orgs.), *The philosophy of international law* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
j. Por exemplo, foi precisamente assim que a Declaração de Independência americana invocou o diagnóstico dos direitos inalienáveis, o qual se refletiu na legislação subsequente, num caminho muito trilhado na história legislativa de diversos países no mundo.
k. Sobre a enorme influência de Tom Paine para o surgimento de uma política pública americana visando à erradicação da pobreza, ver Gareth Stedman Jones, *An end to poverty* (Nova York: Columbia University Press, 2005). Ver também Judith Blau e Alberto Moncada, *Justice in the United States* (2006).
l. Esse reconhecimento não surpreenderia Mary Wollstonecraft, que abordou várias maneiras de promover os direitos das mulheres (*A vindication of the rights of woman*, 1792).
m. Ver Drucilla Cornell e sua análise esclarecedora do amplo papel da civilidade e valores correlatos em *Defending ideals* (Nova York: Routledge, 2004).
n. Na esteira da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, surgiram várias outras declarações,

muitas vezes sob a égide das Nações Unidas, indo desde a Convenção sobre a Prevenção e Punição do Crime de Genocídio, assinada em 1951, e o Acordo Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais em 1966, até a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, assinada em 1986. A abordagem tem como motivação a ideia de que a força ética dos direitos humanos adquire mais vigor na prática se receber estatuto de reconhecimento e aceitação social, mesmo quando não há dispositivo em lei. Sobre esses temas, ver também Arjun Sengupta, "Realizing the right to development", *Development and Change*, 31, 2000, e "The human right to development", *Oxford Development Studies*, 32, 2004.

o. Essa contraposição foi examinada no capítulo 13.

p. Goodin e Jackson citam a "doutrina do 1%" do ex-vice-presidente Dick Cheney neste contexto: "mesmo que haja 1% de chance de que terroristas disponham de uma arma de destruição em massa — e por algum tempo houve uma pequena probabilidade dessa ocorrência —, os Estados Unidos agora devem agir como se fosse uma certeza" (Robert E. Goodin e Frank Jackson, "Freedom from fear", *Philosophy and Public Affairs*, 35, 2007, p. 249). Ver também Ron Suskind, *The one percent doctrine: deep inside America's pursuit of its enemies since 9/11* (Nova York: Simon & Schuster, 2006).

q. O problema com a "doutrina do 1%" de Cheney não reside na irracionalidade de temer algo terrível que talvez tenha apenas 1% de chance de acontecer, e sim em tratá-lo "como se fosse uma certeza", o que é claramente irracional e não aponta para uma boa maneira de decidir o que se deve fazer, em especial o Estado.

r. A possibilidade de que a liberdade do indivíduo seja afetada pela interferência do Estado traz outro tipo de problema na perspectiva da concepção "republicana" da liberdade, defendida por Philip Pettit (*Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997 [*Teoria da Liberdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007]); é também muito semelhante à concepção "neorromana" discutida por Quentin Skinner (*Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [*Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999]). Essa maneira de enxergar o conteúdo da liberdade gira em torno não da alta probabilidade da intervenção do Estado, e sim da mera *possibilidade* dessa interferência, que coloca as liberdades dos indivíduos numa posição de contingência diante da vontade dos outros. Sou contrário ao argumento de que esse é o conteúdo central da liberdade, embora tenha defendido que esse aspecto deve ter espaço dentro do amplo leque dos diversos aspectos da liberdade (ver capítulo 14). Como também tratei antes, qualquer apoio que Thomas Hobbes possa ter dado à concepção republicana desapareceu em seus textos posteriores, no desenvolvimento de sua teoria da liberdade; a esse respeito ver Quentin Skinner, *Hobbes and republican liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [*Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010]). Ver também Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989 [*Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001]), e organizado com M. Silverthorne, *Hobbes: on the citizen* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

s. A distinção de Adam Smith entre ajudar os outros motivado pela "simpatia" ou motivado pela "generosidade" ou pelo "espírito público" é relevante aqui (*The theory of moral sentiments*, 1759, 1790). Sobre essa distinção, ver capítulo 8 deste livro.

t. A importância das obrigações relacionadas com o poder e eficácia de cada um foi tratada nos capítulos 9 e 13. Isso nos leva muito além das obrigações relacionadas a imaginados "contratos sociais", tipicamente consideradas deveres restritos às pessoas da própria comunidade ou país, em vez de se aplicarem também a outras pessoas fora dessas fronteiras. Sobre a questão geral da inclusão global, sem ignorar os estrangeiros ou, ainda, sem ter de optar por alguma fórmula mecânica sobre o que fazer com os estrangeiros, ver a esclarecedora análise de Kwame Anthony Appiah em *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers* (Nova York: W. W. Norton & Co., 2006, cap. 10).

u. Ver meu *Inequality reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 46-9, 131-5 [*Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001]). Também abordei essa

questão em “Maximization and the act of choice”, *Econometrica*, 65, 1997, reed. in *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

v. Um espectador de um apartamento no alto chegou de fato a gritar ao atacante “deixe a moça em paz”, mas a ajuda dada não foi além dessa iniciativa solitária e muito distante, e a polícia só foi chamada muito depois do ataque. Para uma análise vigorosa do episódio e as questões morais e psicológicas aí presentes, ver Philip Bobbitt, *The shield of Achilles: war, peace and the course of history* (Nova York: Knopf, 2002, cap. 15, “The Kitty Genovese incident and the war in Bosnia”).

w. Nesta análise, não entrarei na distinção entre avaliações morais específicas do agente e neutras em relação ao agente. A linha de caracterização aqui presente pode ser ampliada para incluir avaliações específicas da posição, como tratei no capítulo 10. Ver também meus artigos “Rights and agency”, *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, e “Positional objectivity”, *Philosophy and Public Affairs*, 22, 1993.

x. A omissão dos observadores passivos da violação e assassinato de Kitty Genovese, entendida como falha em cumprir com sua obrigação, está relacionada com o diagnóstico de que seria razoável que eles prestassem algum auxílio, inclusive chamar a polícia sem demora. Não foi o que aconteceu: ninguém saiu para repelir o atacante e a polícia só foi chamada depois — na verdade, muito depois — do ocorrido.

y. Como assinalou Charles Beitz, os direitos humanos desempenham “o papel de uma pedra de toque moral — um critério de avaliação e crítica das instituições internas de um país, um critério de aspiração à reforma delas, e cada vez mais um padrão de apreciação das políticas e práticas de instituições políticas e econômicas internacionais” (“Human rights as a common concern”, *American Political Science Review*, 95, 2001, p. 269).

z. Para uma posição semelhante, ver também Thomas Scanlon, “Rights and interests”, in Kaushik Basu e Ravi Kanbur (orgs.), *Arguments for a better world* (2009). Em outro ponto de divergência com Scanlon, no mesmo ensaio, aproveito aqui a oportunidade de notar que é equivocada sua ideia de que, para aceitar meu argumento em favor da necessidade de “pesar” diferentes pretensões baseadas em direitos, o que seria “necessário é um *escalonamento de direitos*, que determina qual direito há de prevalecer em casos de conflito” (p. 76, itálico meu). A matemática dos pesos permite vários procedimentos de pesagem, avaliando intensidades, circunstâncias e consequências, sem que isso nos obrigue a adotar em todos os casos uma prioridade “lexical” direta de um tipo de direito sobre outro. Essa questão foi discutida no capítulo 2, quando comentei a escolha rawlsiana da prioridade lexical à liberdade (sempre, em todos os casos, sobre qualquer outra preocupação em contrário), em vez de formas mais sofisticadas de avaliação que reconheceriam a importância especial da liberdade, sem ignorar tudo o mais que concorra com ela. O ponto aqui também está relacionado com o argumento de Herbert Hart de que as pretensões de liberdade podem ser sensatamente superadas se o exercício da liberdade envolvida levar a consequências muito desfavoráveis para o bem-estar do povo, muito embora a liberdade possa prevalecer em outros casos, contra considerações relativas ao bem-estar. Os sistemas de pesos não lexicais podem incluir a noção bastante comum de que o conflito entre preocupações rivais relacionadas a direitos não precisa ser resolvido por uma “tipologia” pura e um “escalonamento dos direitos” sem contexto e sem consideração por intensidades e consequências. Ver S. R. Osmani, “The Sen system of social evaluation”, também em *Arguments for a better world*.

aa. Ver capítulo 8, pp. 225-7.

ab. Como bem argumenta Richard Tuck, “uma das diferenças marcantes entre uma teoria dos direitos e o utilitarismo é que a atribuição de um direito a alguém não exige que façamos qualquer avaliação da condição interna da pessoa”. Tuck prossegue: “Se ele tem o direito de ficar na Trafalgar Square, não importa se do ato deriva prazer ou uma espécie de senso trágico dostoievskiano; nem sequer importa se ele escolhe desempenhar aquele ato em determinada ocasião em particular ou não (veja-se Hobbes, para quem não importa, a rigor, se as pessoas sempre procuram preservar a si mesmas)” (“The dangers of natural rights”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 20, verão 1997, pp. 689-90).

ac. Argumentei contra o raciocínio por trás dessa identificação nos capítulos 8, 9 e 13.

ad. De fato, o próprio Joseph Raz aborda as amplas conexões entre as noções de interesses e liberdades em

Morality and freedom (1986), e, muito embora eu veja uma diferença real entre ambos, não é meu propósito aqui avaliar a diferença entre as implicações das duas ideias distintas.

ae. Aqui, o uso do termo "*welfare*" [bem-estar] é muito mais estreito e mais específico do que seu uso como sinônimo de "*well-being*" [bem-estar] em geral (como foi utilizado no contexto da análise sobre a relevância da felicidade ou do bem-estar na avaliação da justiça — ver capítulo 13). Os "direitos de bem-estar" se referem tipicamente aos direitos de aposentadoria, de auxílio-desemprego e outras provisões destinadas a minimizar algumas carências sociais e econômicas identificadas, a lista de carências demandando atendimento pode ser ampliada para incluir o analfabetismo e doenças passíveis de prevenção.

af. Brian Barry, *Why social justice matters* (Londres: Polity Press, 2005, p. 28). Barry identifica as implicações que considera decorrentes desse importante reconhecimento: "Se os governos simplesmente não têm os meios de fornecer a todos coisas como alimentação e moradia adequada, água potável, assistência sanitária e ambiente basicamente saudável, educação e assistência médica, então os países ricos, individualmente ou em qualquer tipo de composição, têm a obrigação de assegurar os recursos de uma maneira ou outra" (p. 28).

ag. O papel da discussão pública e dos meios de comunicação para ajudar na redução ou eliminação de carências sociais e econômicas foi tratado nos capítulos 15 e 16.

ah. A afirmação dos direitos humanos é um chamado à ação — um chamado à mudança social — e não depende parasitariamente de uma exequibilidade preexistente. Sobre isso, ver meu "Rights as goals", in S. Guest e A. Milne (orgs.), *Equality and discrimination: essays in freedom and justice* (Stuttgart: Franz Steiner, 1985).

ai. Ver a discussão precedente sobre o debate público e a imparcialidade aberta nos capítulos 1, 5 e 6.

aj. *Liberty/liberties* está sendo utilizado nessa passagem em contraposição a *freedom/freedoms*. A tradução correspondente "liberdades formais" versus "liberdades substantivas" segue a distinção conceitual adotada por Sen entre os chamados direitos individuais, como formalmente definidos na constituição e nas leis, e as oportunidades reais que permitem ações e decisões livres. É precisamente o conceito de "capacidades" que captura essas oportunidades reais. (N. R.)

ak. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, da ONU, tem um papel absolutamente central ao trazer um tema muito importante a discussão e debate, e seu impacto tanto na reflexão quanto na ação em todo o mundo é absolutamente admirável. Examinei as conquistas desse passo visionário no ensaio "The power of a declaration: making human rights real", *The New Republic*, 240, 4 de fevereiro de 2009.

18. A justiça e o mundo

No tumultuado verão inglês de 1816, o filósofo utilitarista James Mill escreveu a David Ricardo, o grande economista político da época, sobre os efeitos da seca na produção agrícola. Mill estava preocupado com a miséria que resultaria inevitavelmente da seca, "cuja simples ideia provoca arrepios — um terço da população vai morrer". Se era notável o fatalismo de Mill em relação à seca e à fome, igualmente notável era sua crença nos postulados de uma versão bastante singela da justiça utilitarista, operando apenas para reduzir o sofrimento. "Seria uma bênção", escreveu Mill, "levar [os famintos] para as ruas e as estradas, e degolá-los como fazemos com os porcos." Ricardo demonstrou considerável simpatia pela linha de pensamento um tanto exasperada de Mill (James Mill, insisto eu, não John Stuart) e, como ele, manifestou desprezo pelos agitadores sociais que tentavam semear a insatisfação com a ordem estabelecida, enganando o povo ao dizer que o governo poderia ajudar. Ricardo escreveu a Mill que lamentava "ver uma disposição de inflamar o espírito das ordens inferiores persuadindo-as de que a legislação pode lhes trazer algum alívio".[1]

A crítica de David Ricardo a esses inflamatórios protestos é compreensível, visto que ele — como Mill — acreditava que não havia maneira de salvar as pessoas ameaçadas pela fome coletiva resultante da quebra das safras de 1816. Mas a abordagem geral deste livro é contrária a essa crítica, e cumpre entender as razões da divergência.

Em primeiro lugar, o que tende a "inflamar o espírito" da humanidade sofredora apresenta interesse imediato para a ação política e o diagnóstico da injustiça. Deve-se examinar o senso de injustiça, mesmo que ele acabe se

revelando infundado, e deve ser extensamente investigado se for bem fundado. E não podemos saber com certeza se é fundado ou infundado enquanto não o examinarmos.[a] Mas, como geralmente as injustiças estão relacionadas com profundas divisões sociais, ligadas a divisões de classe, sexo, nível social, domicílio, religião, comunidade e outras barreiras estabelecidas, muitas vezes é difícil superá-las para chegar a uma análise objetiva do contraste entre o que está acontecendo e o que poderia ter acontecido — contraste esse fundamental para o avanço da justiça. Temos de enfrentar dúvidas, questões, argumentos e análises para saber se e como é possível promover a justiça. Uma abordagem da justiça especialmente envolvida com os diagnósticos de injustiça, como é o caso deste livro, deve permitir que se tome o "espírito inflamado" como prelúdio para um exame crítico. O ultraje pode ser usado não para substituir, mas para motivar a argumentação racional.

Em segundo lugar, mesmo que David Ricardo fosse talvez o economista mais ilustre da Inglaterra naquela época, os argumentos daqueles que lhe pareciam meros instigadores do protesto popular não mereciam ser rejeitados de maneira tão sumária. Na verdade, quem estava encorajando o povo ameaçado pela penúria a crer que a política e a legislação do governo poderiam mitigar a fome estava mais correto do que Ricardo, com seu pessimismo quanto à possibilidade de um alívio social efetivo. Com efeito, uma boa política pública pode eliminar totalmente a incidência da inanição. Um exame atento das fomes coletivas mostra que é fácil preveni-las e os resultados confirmam as posições de protesto, em vez de corroborar a rejeição esquemática — e um tanto preguiçosa — dos pilares da ordem estabelecida, quanto à possibilidade de amenizar a situação. Um entendimento econômico adequado das causas e maneiras de prevenir as fomes coletivas, com a devida avaliação da multiplicidade de causas econômicas e políticas envolvidas, mostra como é ingênua uma concepção da fome baseada mecanicamente na disponibilidade de alimentos, como revelam alguns estudos econômicos recentes.[b]

A fome significa que muita gente não tem comida suficiente para comer, o que, em si, não é prova de que não haja alimentos suficientes.[2] As pessoas que saem derrotadas na luta pelo alimento, por qualquer razão que seja, podem ter maior controle no mercado em prazo bastante curto, graças a várias medidas de

geração de renda, inclusive com a contratação para serviços públicos, atingindo assim uma distribuição menos desigual dos alimentos na economia (meio de prevenir as fomes coletivas que agora é bastante usado, da Índia à África). Aqui o cerne da questão não é apenas que o pessimismo de David Ricardo era injustificado, mas também que não é sensato rejeitar os argumentos contrários sem avaliá-los seriamente.[c] É necessária uma argumentação racional pública, em lugar de uma rejeição sumária das opiniões contrárias, por mais implausíveis que estas possam parecer à primeira vista e por mais verborrágicos que possam parecer os protestos crus e grosseiros. Um engajamento aberto na argumentação racional pública é absolutamente fundamental na busca da justiça.

IRA E ARGUMENTAÇÃO RACIONAL

Usualmente, a resistência à injustiça recorre tanto à indignação como à argumentação. A frustração e a raiva podem contribuir para nos motivar, mas em última instância, tanto para fazermos uma avaliação correta como para chegarmos a soluções eficazes, temos de nos basear no exame racional que nos leve a um entendimento plausível e sustentável da base desses motivos de queixa (se houver) e do que é possível fazer para enfrentar os problemas subjacentes.

A dupla função da indignação e da argumentação racional encontram um bom exemplo na tentativa de Mary Wollstonecraft, a pensadora feminista pioneira, de elaborar uma "defesa dos direitos da mulher".[d] Encontramos uma passagem raivosa e exasperada em Wollstonecraft, quando ela defende a necessidade de rejeitar radicalmente a submissão das mulheres:

> Permita-se que a mulher compartilhe os direitos, e ela emulará as virtudes do homem, pois ela se desenvolverá com maior perfeição quando estiver emancipada; ou justifique-se a autoridade que acorrenta um ser tão frágil a seu dever. — Nesse caso, será conveniente iniciar um novo comércio com a Rússia para importar açoites, presente que o pai sempre dará ao genro no dia do casamento, para que o marido possa manter a ordem em toda a família com esse mesmo meio; e sem nenhuma violação da justiça ele reine, empunhando esse cetro, único senhor da casa, porque ele é ali o único ser que tem razão.[3]

Em seus dois livros sobre os direitos dos homens e das mulheres, a raiva de Wollstonecraft não se dirige apenas contra as iniquidades sofridas pelas

mulheres; volta-se também contra o tratamento dado a outros grupos de despossuídos, como os escravos nos Estados Unidos e em outros países.[e] E mesmo assim seus textos clássicos se fundam, em última análise, num sólido apelo à razão. A retórica furiosa é sistematicamente acompanhada por argumentos arrazoados que Wollstonecraft deseja que sejam avaliados por seus adversários. Numa carta a M. Talleyrand-Périgord, a quem ela dedica o livro *A vindication of the rights of woman*, Wollstonecraft conclui reafirmando sua grande confiança na razão:

> Gostaria, senhor, que algumas investigações desse gênero circulassem na França; e, se levassem a uma confirmação de meus princípios, quando vossa constituição for revista, possam os Direitos da Mulher ser respeitados, se estiver plenamente provado que é isso que a razão requer, e em alta voz clama por JUSTIÇA para metade da espécie humana.[4]

O papel e o alcance da razão não são prejudicados pela indignação que nos leva a um exame das ideias subjacentes à natureza e à base das constantes iniquidades que caracterizavam o mundo em que vivia Wollstonecraft no século XVIII, como também o mundo em que vivemos no presente. Embora Wollstonecraft tenha uma habilidade admirável em reunir ira e argumentação racional na mesma obra (de fato, uma ao lado da outra), mesmo as manifestações puras de insatisfação e descontentamento podem contribuir para a argumentação racional pública, se vierem acompanhadas pelo exame (talvez feito por terceiros) de qualquer base razoável que possa existir para a indignação.

O apelo ao uso público da razão, em que insiste Mary Wollstonecraft, é um traço importante da abordagem da justiça que procuro apresentar neste livro. Entender as exigências da justiça é um exercício não mais solitário do que qualquer outra disciplina do entendimento humano.[f] Quando procuramos determinar como promover a justiça, há uma necessidade fundamental de uma reflexão racional pública, envolvendo argumentos oriundos de diversos quadrantes e perspectivas divergentes. Um compromisso com os argumentos contrários, porém, não significa que devamos ter expectativas de conciliar as razões conflitantes em todos os casos e chegar a posições concordantes em todas as questões. A racionalidade individual de uma pessoa não exige uma resolução completa dos conflitos, que tampouco é condição para uma escolha social

razoável, inclusive para uma teoria da justiça baseada na razão.[g]

VER QUE SE FEZ JUSTIÇA

Podemos fazer uma pergunta preliminar: por que ver no acordo publicamente arrazoado algum estatuto especial para a validade de uma teoria da justiça? Quando Mary Wollstonecraft manifestou esperança a Talleyrand-Périgord, dando a devida consideração à argumentação racional pública aberta, de que haveria um acordo geral sobre a importância de reconhecer "os direitos da mulher", ela estava tratando esse acordo arrazoado como um processo decisivo para determinar se esse reconhecimento realmente seria uma melhoria da justiça social (e poderia ser visto como concessão de direitos legítimos à "metade da espécie humana"). Naturalmente, é bastante fácil entender que concordar em fazer alguma coisa contribui para que ela seja feita. Esse é um reconhecimento de relevância prática, mas, indo além de sua importância instrumental, poderíamos perguntar também por que um acordo ou um entendimento há de ter qualquer estatuto especial para avaliar a viabilidade de uma teoria da justiça.

Veja-se uma proposição muito citada num campo intimamente relacionado, a prática do direito. Afirma-se com frequência que não só se deve fazer justiça, mas também "mostrar que se fez justiça". Por que isso? Por que haveria de importar que as pessoas de fato concordem que se fez justiça, se de fato ela foi feita? Por que qualificar, restringir ou complementar uma exigência estritamente jurídica (que se faça justiça) com uma reivindicação populista (que as pessoas em geral possam ver que está se fazendo justiça)? Haverá aí uma confusão entre a correção legal e a aprovação popular — uma confusão entre ciência jurídica e democracia?

De fato, não é difícil adivinhar algumas das razões instrumentais para atribuir importância à necessidade de que uma decisão judicial justa seja *vista* dessa maneira. Por exemplo, geralmente a administração da justiça pode ser mais eficaz se os juízes forem vistos fazendo um bom trabalho, em vez de atamancando os procedimentos. Se uma sentença inspira confiança e desperta uma aprovação geral, é muito provável que possa ser implementada com maior facilidade. Assim, não há muita dificuldade para explicar por que aquela frase

sobre a necessidade de “ver que a justiça foi feita” teve tanta repercussão positiva e reiteração favorável desde a primeira vez em que foi proferida por Lorde Hewart em 1923 (em *Rex Sussex Justices Ex parte McCarthy* (1923) All ER 233), com sua advertência de que “se deve ver clara e indubitavelmente que foi feita” a justiça.

E no entanto é difícil aceitar que seja apenas esse tipo de mérito administrativo que confere importância tão decisiva à observabilidade da justiça. Naturalmente não se colocam em dúvida as vantagens práticas de implementação tendo-se a aprovação de todos ao redor, mas seria estranho pensar que o princípio fundamental de Hewart se baseie apenas na praticidade e na conveniência. Indo além, pode ser plausível argumentar que, se as outras pessoas, mesmo se esforçando ao máximo, não conseguem ver que uma julga se a sentença é justa em algum sentido razoável e compreensível, então não só se tem um efeito adverso na possibilidade de implementá-la, mas também sua própria validade seria profundamente problemática. Há uma clara ligação entre a objetividade de um juízo e sua capacidade de enfrentar o exame público — tema que explorei de diversas perspectivas em outras partes deste livro.[h]

A PLURALIDADE DE RAZÕES

Se a importância do raciocínio da argumentação racional pública tem sido uma das considerações principais deste livro, outra importante consideração é a necessidade de aceitar a pluralidade de razões que podem caber sensatamente num exercício de avaliação. Às vezes as razões podem rivalizar entre si para nos persuadir sobre um ou outro lado em determinada avaliação e, quando resultam em julgamentos conflitantes, um problema importante é determinar que conclusões críveis podem derivar, depois de considerados todos os argumentos.

Adam Smith, mais de duzentos anos atrás, reclamou da tendência de alguns teóricos em procurar uma única virtude homogênea, que explicaria todos os valores que podemos defender plausivelmente:

> Reconduzindo todas as diferentes virtudes a esta única espécie de propriedade, Epicuro satisfez uma propensão, que é natural a todos os homens, mas que os filósofos em particular gostam de cultivar com especial apreço, como o grande meio de ostentar sua inteligência, a propensão de explicar todas as

> aparências a partir do menor número possível de princípios. E sem dúvida ele satisfez ainda mais essa propensão, ao referir todos os objetos primários de desejo e aversão natural aos prazeres e dores do corpo.[i]

De fato, existem escolas de pensamento que insistem, explícita ou implicitamente, que todos os diversos valores necessitam ser reduzidos em última análise a uma única fonte de importância. Em certa medida, essa busca é alimentada pelo medo e pelo pânico em relação à chamada não comensurabilidade — isto é, a diversidade irredutível entre diferentes objetos de valor. Esse receio, que se baseia no pressuposto de algumas pretensas barreiras para julgar a importância relativa de objetos distintos, não leva em conta que quase todas as avaliações feitas como parte de uma vida normal incluem diferentes pesos e prioridades atribuídos a considerações distintas, e que não há nada de especial em reconhecer que uma avaliação tem de lidar com várias prioridades concorrendo entre si.[j] O fato de compreendermos com plena clareza que uma maçã não é uma laranja, e que suas virtudes dietéticas variam em diferentes dimensões — do prazer ao valor nutricional —, não nos paralisa de indecisão a cada vez que temos de escolher entre as duas para decidir qual vamos comer. Quem insiste que os seres humanos não conseguem decidir o que fazer, a menos que todos os valores se reduzam de alguma maneira apenas a um, naturalmente se sente à vontade na aritmética ("isso é mais ou é menos?"), mas não no julgar ("isso é mais importante do que aquilo?").

A pluralidade de razões que uma teoria da justiça tem de acomodar está ligada não só à diversidade dos objetos de valor que a teoria reconhece como significativos, mas também ao tipo de considerações a que a teoria deve abrir espaço: por exemplo, a importância de diferentes espécies de igualdade ou liberdade.[k] Os juízos sobre a justiça precisam assumir a tarefa de acomodar vários tipos de razões e considerações avaliatórias. O reconhecimento de que muitas vezes damos ordem e prioridade à importância relativa de considerações concorrentes não significa, porém, que todos os outros contextos sempre poderão ser ordenados de maneira completa, nem sequer pela mesma pessoa. Uma pessoa pode ter ideias claras sobre alguns rankings, e mesmo assim não ter certeza suficiente sobre algumas outras comparações. O fato de uma pessoa poder argumentar de alguma forma para rejeitar a escravidão ou a submissão das

mulheres não significa que a mesma pessoa seja capaz de decidir com certeza se uma alíquota máxima de 40% de imposto de renda é melhor — ou mais justa — do que uma alíquota máxima de 39%. Conclusões arrazoadas podem facilmente assumir a forma de rankings parciais e, como dissemos acima, não há nada de especialmente derrotista em se reconhecer esse fato.

ARGUMENTAÇÃO IMPARCIAL E ORDENAÇÕES PARCIAIS

Se a resolução incompleta pode fazer parte da disciplina de avaliação valorativa de um indivíduo, ela desempenha um papel ainda mais destacado no que se espera como fruto da argumentação racional pública. Quando lidamos com um grupo, é preciso acomodar não só os respectivos rankings parciais de diferentes indivíduos, mas também a extensão de incompletude que pode existir num ranking parcial compartilhado por diversos indivíduos, sobre o qual eles podem concordar razoavelmente.[1] Alegava Mary Wollstonecraft que as pessoas, se e quando examinassem com imparcialidade as razões para respeitar as liberdades fundamentais das mulheres, concordariam que "é isso que a razão requer". As discordâncias reais podem ser eliminadas pela argumentação racional, com a ajuda do questionamento dos preconceitos estabelecidos, dos interesses pelo próprio benefício e dos prejulgamentos não examinados. É possível chegar a muitos acordos realmente significativos desse gênero, mas isso não significa que seja possível resolver dessa maneira todos os problemas imagináveis de escolha social.

A pluralidade de razões às vezes não apresenta nenhum problema para chegar a uma decisão definitiva, ao passo que, outras vezes, pode impor sérias dificuldades. O caso das três crianças disputando uma flauta, que citamos na Introdução, ilustrava a possibilidade de um impasse ao se tentar decidir o que seria justo fazer. Mas a aceitação de uma diversidade de considerações não acarreta necessariamente um impasse. Mesmo no caso das três crianças, pode-se descobrir que Carla, a criança que fez a flauta, também é a mais pobre ou a única que sabe tocar o instrumento. Ou pode ser que a privação de Bob, o mais pobre, seja tão extrema e que ele precise tanto de um entretenimento para ter uma vida minimamente aceitável, que o argumento com base na pobreza venha a dominar

o juízo de justiça. Razões diferentes podem ter congruência em vários casos particulares. Assim, a ideia de justiça incluiria casos de tipos diferentes, com solução fácil em alguns deles, com problemas muito difíceis para a decisão de outros.

Um aspecto implícito nessa linha de raciocínio é o reconhecimento de que uma teoria ampla da justiça, que abre espaço para considerações não congruentes *no interior* de si mesma, nem por isso se torna incoerente, incontrolável ou inaplicável. A despeito da pluralidade, é possível surgirem conclusões definidas.[m] Quando as considerações concorrentes refletidas nessa pluralidade possuem méritos de grande alcance e estamos parcialmente indecisos sobre suas forças relativas, seria de bom alvitre tentar ver até onde podemos ir sem resolver de todo os problemas dos pesos relativos.[n] E às vezes podemos avançar até onde a teoria seja consideravelmente útil em sua aplicação, sem sacrificar nenhuma das exigências de rigor de cada linha de argumentação concorrente.

Os critérios concorrentes resultarão em diferentes rankings das alternativas, com alguns elementos compartilhados e outros elementos divergentes. A interseção — ou os elementos compartilhados nos rankings — das diversas ordenações geradas pelas diferentes prioridades resultará numa ordenação parcial, que hierarquiza com grande clareza e coerência interna algumas alternativas em detrimento de outras, deixando totalmente de hierarquizar outros pares de alternativas.[o] Assim, esse compartilhamento do ranking parcial em comum pode ser visto como resultado definitivo daquela teoria ampla. Conclusões definitivas são úteis, se e quando existem, sem nenhuma necessidade de procurar alguma garantia de que sempre deva surgir necessariamente uma escolha “melhor” ou “certa” em todos os casos em que nos sentimos tentados a invocar a ideia de justiça.

Aqui, a questão básica, que é bastante simples quando despida das formalidades analíticas, é a necessidade de reconhecer que uma teoria completa da justiça pode muito bem apresentar um ranking incompleto de cursos decisórios alternativos, e que um ranking parcial sobre o qual há concordância falará sem nenhuma ambiguidade em alguns casos e silenciará em outros. Quando Condorcet e Smith argumentaram que a abolição da escravidão tornaria

o mundo muito menos injusto, estavam afirmando a possibilidade de hierarquizar um mundo com escravidão e um mundo sem escravidão, favorecendo este último, isto é, mostrando a superioridade — e a maior justiça — de um mundo sem escravidão. Ao expor essa conclusão, nem por isso eles estavam alegando também que todas as alternativas passíveis de ser geradas pelas variações das políticas e das instituições poderiam ser inteiramente hierarquizadas entre si. A escravidão como instituição pode ser avaliada sem estimar — com o mesmo juízo definitivo — todas as demais escolhas institucionais que se apresentam ao mundo. Não vivemos num mundo do "tudo ou nada".

É importante ressaltar, em especial para evitar possíveis mal-entendidos, que a concordância que se busca não é sinônimo de completa unanimidade dos rankings das preferências *reais* de diferentes pessoas no domínio de ordenações parciais arrazoadas. Não se supõe aqui que todos os senhores de escravos devam optar pela renúncia a seus direitos sobre outros seres humanos — direitos que lhes foram conferidos pelas leis vigentes no país. A alegação de Smith, Condorcet ou Wollstonecraft era que os argumentos em defesa da escravidão seriam superados pelo argumento em favor da abolição, em vista dos requisitos da argumentação racional pública e das exigências de imparcialidade. Os elementos de congruência dos argumentos racionais imparciais remanescentes constituem a base de uma ordenação parcial, sustentando as pretensões de uma clara melhoria da justiça (como discutimos acima). A base de uma ordenação parcial buscada por comparações de justiça é a congruência das conclusões dos argumentos racionais imparciais, o que não é a mesma coisa que a exigência de uma concordância completa entre as preferências pessoais de diferentes indivíduos.P

O ALCANCE DAS SOLUÇÕES PARCIAIS

Para ser útil, um ranking social precisa ter alguma cobertura substancial, mas não precisa ser completo. Uma teoria da justiça deve se basear fundamentalmente em ordenações parciais fundadas na interseção — ou compartilhamento — de rankings distintos que se baseiam em diferentes razões

de justiça, capazes de sobreviver ao exame da argumentação racional pública. No exemplo específico das três abordagens para a alocação da flauta (tratado na Introdução), é plenamente possível que não surja nenhuma unanimidade nos rankings entre as três alternativas. Se estivermos interessados em particular em escolher com precisão uma dessas três alternativas, não obteremos nenhum auxílio de um ranking que é incompleto para essa escolha.

Por outro lado, existem inúmeras escolhas em que uma ordenação parcial com lacunas específicas pode nos oferecer um guia de grande utilidade. Se, por exemplo, com um exame crítico das razões de justiça, podemos colocar uma alternativa x acima de y e z, sem sermos capazes de hierarquizar y e z entre si, podemos adotar x tranquilamente, sem precisar resolver a disputa entre y e z. Se tivermos menos sorte e o exame das razões de justiça não resultar num ranking entre x e y, embora colocando-os acima de z, não haverá uma escolha específica surgindo apenas de considerações de justiça. E no entanto as razões de justiça ainda nos guiarão para rejeitar e descartar a alternativa z, que é nitidamente inferior a x e y.

Esse tipo de ordenação parcial pode ter um alcance muito significativo; por exemplo, se se concordar que o sistema de saúde vigente nos Estados Unidos, que em lugar algum oferece uma assistência médica com cobertura universal, é claramente menos justo do que uma série de alternativas específicas que oferecem diversos planos de cobertura para todos, então, por questões de justiça, podemos rejeitar o sistema da cobertura não universal, mesmo que as razões de justiça não hierarquizem todas as alternativas superiores ao sistema vigente. Temos uma excelente razão para examinar criticamente os argumentos baseados em considerações de justiça, para ver até onde podemos estender a ordenação parcial que emana daquela perspectiva. Não temos nenhuma forte razão para declinar o auxílio que podemos receber da ordenação parcial a que chegamos, mesmo que algumas escolhas fiquem fora de seu alcance. No caso do sistema de saúde, temos razões suficientes para pressionar por uma assistência médica com cobertura universal por meio de uma das vias especificadas, mesmo que não estejamos de acordo em outras questões de escolha social.

UMA ESTRUTURA COMPARATIVA

Os debates sobre a justiça — se pretendem ter alguma relação com a prática — só podem tratar de comparações. Não nos abstemos delas, mesmo que não saibamos identificar o perfeitamente justo. Por exemplo, é bem possível que a introdução de políticas sociais para eliminar a fome generalizada ou acabar com o analfabetismo em grande escala seja endossada pelo acordo arrazoado de que isso constitui um avanço da justiça. Mas a implementação dessas políticas ainda deixaria de fora muitas melhorias que podemos propor individualmente e até mesmo aceitar socialmente. A identificação dos requisitos transcendentais de uma sociedade completamente justa, se é que é possível uma identificação dessas, teria é claro muitas outras exigências sobre como idealizar uma sociedade concreta — quer fosse possível ou não implementar essas mudanças. As mudanças ou reformas para a melhoria da justiça demandam avaliações comparativas, e não apenas que se identifique, de forma imaculada, "*a* sociedade justa" (ou "as instituições justas").

Se nosso raciocínio aqui é correto, uma abordagem da justiça pode ser inteiramente aceitável em teoria e eminentemente utilizável na prática, mesmo sem ser capaz de identificar as exigências das sociedades perfeitamente justas (ou a natureza exata das "instituições justas"). A abordagem pode incluir o entendimento de que diferentes juízes razoáveis e imparciais podem divergir sensatamente quanto à identificação — e mesmo quanto à existência — de uma alternativa transcendental. E, talvez ainda mais importante, a abordagem pode reconhecer — e admitir — a possibilidade de que mesmo um indivíduo específico pode não estar plenamente decidido sobre as comparações entre as diversas alternativas, se for incapaz de rejeitar pelo exame crítico todas as considerações concorrentes com exceção de uma.

A justiça é uma ideia de imensa importância que moveu as pessoas no passado e continuará a movê-las no futuro. E a argumentação racional e o exame crítico podem realmente oferecer um grande auxílio para ampliar o alcance e refinar o conteúdo desse conceito fundamental. No entanto, seria um erro esperar que todos os problemas decisórios com os quais a ideia de justiça tenha alguma relação concebível fossem resolvidos por meio do exame arrazoado. E também, como dissemos antes, seria um erro supor que, já que não é possível resolver todas as disputas através do exame crítico, então não teríamos bases sólidas

suficientes para utilizar a ideia de justiça nos casos em que o exame racional leva a um juízo conclusivo. Vamos até onde podemos razoavelmente ir.

A JUSTIÇA E A IMPARCIALIDADE ABERTA

Permanece a questão sobre o alcance e a abrangência das avaliações razoáveis que provêm de lados diversos e de terras variadas. Deve o exercício da imparcialidade — ou da equidade — ficar confinado nas fronteiras de um país com sua soberania compartilhada, ou em uma cultura com suas atitudes e prioridades compartilhadas? Será conveniente recapitular essa questão, que foi debatida nos capítulos 5-9, em vista de sua importância para a abordagem da justiça apresentada neste livro.

Há duas razões principais para exigir que o encontro entre a argumentação racional pública e a justiça vá além das fronteiras de uma região ou de um estado, e elas se baseiam respectivamente na pertinência dos *interesses* de outras pessoas para evitar a tendenciosidade e ser equânime com os outros, e na pertinência das *perspectivas* de outras pessoas para ampliar nossa própria investigação dos princípios relevantes, e assim evitar o paroquialismo dos valores e pressupostos insuficientemente examinados da comunidade local.[r]

A primeira razão, relacionada com a interdependência dos interesses, é bastante fácil de avaliar no mundo em que vivemos. O tipo de reação dos Estados Unidos à barbárie do Onze de Setembro em Nova York afeta a vida de muitas centenas de milhões de habitantes do planeta — no Afeganistão e no Iraque, claro, mas também muito além desses campos diretos de ação americana.[s] Da mesma forma, a maneira como o país enfrenta a atual crise econômica (a crise de 2008-9, que está ocorrendo durante a conclusão deste livro) terá um efeito profundo em outros países que mantêm laços comerciais e financeiros com os Estados Unidos, e também em outros que mantêm relações de negócios com estes que comerciam com os Estados Unidos. Além disso, a aids e outras epidemias passaram de um país a outro, e atravessaram os continentes; de igual modo, os medicamentos desenvolvidos e fabricados em algumas partes do mundo são importantes para a vida e as liberdades de povos distantes. É fácil identificar muitas outras vias de interdependência.

Essas interdependências também incluem o impacto de um senso de injustiça num país sobre a vida e a liberdade em outros países. "A injustiça num lugar é uma ameaça à justiça em todos os lugares", disse dr. Martin Luther King Jr. em abril de 1963, numa carta que enviou da prisão em Birmingham.[t] A insatisfação gerada pela injustiça num país pode se alastrar rapidamente para outras terras: com efeito nossa "vizinhança" agora se estende por todo o mundo.[u] Nosso envolvimento com os outros, por intermédio do comércio e dos meios de comunicação, é enorme no mundo contemporâneo, e nossos contatos globais, com relação a atividades literárias, artísticas e científicas, além disso, não nos permitem esperar que qualquer consideração adequada dos diversos interesses e preocupações se restrinja de maneira plausível aos cidadãos de determinado país, ignorando todos os demais.

O NÃO PAROQUIALISMO COMO REQUISITO DA JUSTIÇA

Além das características globais dos interesses interdependentes, há uma segunda razão — evitar a armadilha do paroquialismo — para aceitar a necessidade de adotar uma abordagem "aberta" no exame das exigências de imparcialidade. Se a discussão das exigências de justiça se restringe a determinada localidade — um país ou mesmo uma região maior —, há o risco possível de ignorar ou subestimar muitos contra-argumentos desafiadores que podem não ter surgido nos debates políticos locais ou ficaram apagados nos discursos restritos à cultura local, mas que são extremamente dignos de consideração numa perspectiva imparcial. Era a essa limitação em se basear numa argumentação racional paroquial, ligada a tradições nacionais e percepções regionais, que Adam Smith queria resistir. E resistiu utilizando o recurso do espectador imparcial, na forma de um experimento mental indagando como determinada prática ou procedimento apareceria a uma pessoa desinteressada — próxima ou distante.[v]

A grande preocupação de Smith era evitar as amarras do paroquialismo na filosofia do direito e nas reflexões nos argumentos morais e políticos. Num capítulo intitulado "Sobre a influência do costume e da moda nos sentimentos de aprovação e desaprovação moral", ele apresenta vários exemplos de discussões

que, confinadas a determinada sociedade, podem ficar aprisionadas nos limites de uma compreensão seriamente estreita.

> [...] o assassinato de recém-nascidos era uma prática aceita em quase todos os estados da Grécia, mesmo entre os atenienses cultos e civilizados; e, sempre que as condições do genitor tornavam inconveniente a criação do filho, abandoná-lo à fome ou aos animais selvagens não despertava acusações nem censuras... O costume ininterrupto havia autorizado tão plenamente a prática, naquela época, que não só as máximas imprecisas do mundo toleravam essa prerrogativa bárbara, como também a própria doutrina dos filósofos, que deveria ser mais justa e acurada, foi levada pelo costume estabelecido, e com isso, como em muitas outras ocasiões, em vez de censurar, tolerou o horrível abuso por considerações forçadas de utilidade pública. Aristóteles comenta o fato como procedimento que o magistrado deve encorajar em muitas ocasiões. O humanitário Platão é da mesma opinião e, com [5]

Assim, o motivo da insistência de Adam Smith em vermos *inter alia* nossos sentimentos a "uma certa distância de nós" é o objetivo de examinar não só a influência dos interesses pelo próprio benefício, mas também o cerceamento aprisionador das tradições e costumes arraigados.

Embora o exemplo smithiano do infanticídio infelizmente continue atual, ainda que apenas em poucas sociedades, alguns outros exemplos também se aplicam a muitas sociedades contemporâneas. É o caso, por exemplo, de sua insistência em que é preciso invocar "os olhos do resto da humanidade" para entender se "uma punição se mostra equânime".[6] Imagino que mesmo a prática de linchar os "depravados" parecia plenamente justa e equânime aos rígidos guardiões da ordem e da decência no Sul dos Estados Unidos, não muito tempo atrás.[w] Mesmo hoje, o exame "distanciado" pode ser útil para práticas tão diversas como o apedrejamento de adúlteras no Afeganistão do Talibã, o aborto seletivo de fetos do sexo feminino na China, na Coreia e em algumas partes da Índia,[x] o uso generalizado da pena capital na China ou, a propósito, nos Estados Unidos (com ou sem os aplausos públicos que não são totalmente desconhecidos em algumas partes do país).[y] Falta à imparcialidade fechada a qualidade que faz da imparcialidade — e da equidade — um elemento tão central na ideia de justiça.

A relevância das perspectivas distantes tem visível peso em alguns debates correntes nos Estados Unidos, por exemplo na Suprema Corte em 2005, sobre a propriedade ou impropriedade da pena capital para crimes cometidos por

menores de idade. As exigências de ver a justiça feita, mesmo num país como os Estados Unidos, não podem abrir mão do possível entendimento que se geraria indagando como o problema é avaliado em outros países do mundo, desde a Europa e o Brasil até Índia e o Japão. A decisão majoritária da Corte foi contrária à sentença de morte para um crime cometido na adolescência, mesmo que a execução ocorresse depois que a pessoa alcançasse a maioridade.[z]

Com a mudança dos integrantes da Suprema Corte americana, talvez não seja fácil manter a decisão. Numa declaração explícita na audiência de confirmação no cargo, o atual presidente da Corte, John G. Roberts Jr., manifestou sua concordância com o voto minoritário, que permitiria a execução como pena para um assassinato cometido por um menor de idade, depois de atingir a maioridade: “Se estamos nos baseando numa decisão de um juiz alemão sobre o que significa nossa Constituição, nenhum presidente responsável diante do povo nomeou aquele juiz... E, no entanto, ele está contribuindo para moldar a lei que vincula o povo neste país”.[7] Ao que o juiz Ginsburg, que votou com a maioria do Supremo Tribunal da Suprema Corte na época do julgamento, retrucou: “E por que não haveríamos de ver a sabedoria de um juiz do exterior que tem facilidade pelo menos igual a nossa para ler um artigo de uma revista jurídica escrito por um acadêmico?”.[8]

O saber geral, inclusive sua ligação com o direito, certamente é uma boa questão, e Ginsburg está certo em considerar que a sabedoria pode vir do exterior ou do próprio país.[aa] Mas um aspecto mais específico relacionado com o debate, apontado por Adam Smith, é que é de particular importância considerar e examinar julgamentos distantes, a fim de evitar a armadilha do paroquialismo local ou nacional. Foi por essa razão que Smith defendeu que se levasse em conta o que é visto pelos “olhos do resto da humanidade”. Ao negar que fosse apropriado aplicar a pena de morte nos casos de assassinatos cometidos por menores de idade, a maioria da Suprema Corte não “se curvou a estrangeiros de mentalidade parecida”, como sugeriu o juiz Scalia, escrevendo uma nota de discordância na época do julgamento da corte. O exame “distanciado” pode ser muito proveitoso para chegar a juízos fundamentados mas abertos, levando em conta questões que podem surgir ao considerar perspectivas não locais (como tratou Smith com algum detalhamento).

Na verdade, a aparente força de convencimento de valores paroquiais muitas vezes deriva da ignorância do que se demonstrou factível nas experiências de outros povos. A defesa passiva do infanticídio na Grécia antiga, sobre a qual discorreu Smith, era nitidamente influenciada pela ignorância de outras sociedades que proíbem o infanticídio e nem por isso sucumbem no caos nem se esfacelam em crise. Apesar da indubitável importância do "conhecimento local", o conhecimento global também tem seus méritos e pode contribuir para os debates sobre as práticas e os valores locais.

Ouvir vozes distantes, que faz parte do exercício smithiano de invocar o "espectador imparcial", não exige que respeitemos todos os argumentos que vêm de fora. A boa vontade em considerar argumentos propostos em outros lugares não é sinônimo de predisposição para aceitar toda e qualquer proposta. Podemos rejeitar inúmeros argumentos propostos — e às vezes todos eles —, e mesmo assim restariam alguns casos particulares que poderiam nos fazer reconsiderar nossos próprios pareceres e entendimentos, ligados às experiências e convenções radicadas num país ou numa cultura. Argumentos que, à primeira vista, podem parecer "exóticos" (sobretudo quando realmente vêm de outras terras) podem contribuir para enriquecer nosso pensamento, se tentarmos acompanhar o raciocínio por trás dessas disputas localmente atípicas. Muita gente nos Estados Unidos ou na China pode não se impressionar com o fato de que inúmeros outros países — a grande maioria da Europa, por exemplo — não aceitam a pena capital. Mas, se as razões são importantes, em geral há um forte motivo para examinar os argumentos que justificam a posição contra a pena de morte em outros países.[ab]

JUSTIÇA, DEMOCRACIA E ARGUMENTAÇÃO RACIONAL GLOBAL

A séria consideração de análises e argumentos diferentes e contrários, provenientes de diversos quadrantes, integra um processo participativo que guarda muitos elementos em comum com o funcionamento da democracia por meio da argumentação racional pública, que examinamos antes.[ac] Evidentemente não são a mesma coisa, visto que a democracia diz respeito a uma avaliação política — levando-nos (nesta interpretação) ao "governo por meio do debate" —, ao passo

que proceder a um exame não paroquial e não autocentrado, dando atenção a perspectivas distantes, pode ser em larga medida motivado por exigências de objetividade. No entanto, há características comuns a ambos, e de fato mesmo as exigências democráticas podem ser vistas (pelo menos numa interpretação) como maneiras de aumentar a objetividade do processo político.[ad] Nesse contexto, pode-se perguntar quais são as implicações desses reconhecimentos para as exigências de justiça global e também para a natureza e os requisitos da democracia global.

Muitas vezes argumenta-se com inegável plausibilidade que é realmente impossível, até onde se pode prever, existir um estado global e, portanto, a *fortiori*, um estado democrático global. De fato é verdade, mas, se virmos a democracia com relação a argumentação racional pública, não é necessário adiar indefinidamente a possibilidade do exercício da democracia global. Surgem vozes capazes de exercer alguma influência, vindas de diversas fontes, não só de comunicações e intercâmbios menos formais, mas também de instituições globais. Essas formas de enunciação, naturalmente, não são perfeitas para fins de argumentos globais, mas existem e de fato operam com um certo grau de eficácia, e podem se tornar ainda mais eficazes dando apoio às instituições que ajudam a disseminar a informação e a ampliar as oportunidades de discussão internacional. A pluralidade de fontes enriquece o alcance da democracia global vista a essa luz.[ae]

Aqui, muitas instituições têm um papel a desempenhar, inclusive a ONU e as instituições vinculadas a ela, mas há também o trabalho engajado das organizações da sociedade civil, de muitas ONGS e de algumas parcelas da imprensa. Há ainda um papel importante para as iniciativas empreendidas por inúmeros ativistas individuais, operando em conjunto. Washington e Londres podem ter se irritado com as críticas amplamente disseminadas à estratégia da Coalizão no Iraque, assim como Paris ou Tóquio podem ter se apavorado com a tremenda campanha de vilipendiamento dos negócios globais em alguns dos chamados protestos "antiglobalização" — que hoje constituem um dos movimentos mais globalizados do mundo. Os aspectos apontados nesses protestos nem sempre são muito sensatos (e às vezes não são nada sensatos), mas vários deles realmente levantam questões muito pertinentes, e assim contribuem

de maneira construtiva para a argumentação racional pública.

A distribuição dos benefícios das relações globais depende não só das políticas internas, mas também de um leque de arranjos sociais internacionais, incluindo tratados comerciais, leis de patentes, iniciativas sobre a saúde global, convênios educativos internacionais, centros de disseminação tecnológica, restrições ecológicas e ambientais, negociação de dívidas acumuladas (muitas vezes criadas por governos militares irresponsáveis no passado) e contenção de conflitos e guerras locais. Todos esses temas merecem discussão, podendo ser objetos fecundos para o diálogo global, incluindo críticas de todos os quadrantes.[af]

A agitação pública ativa, o comentário das notícias e o debate aberto são algumas vias por onde é possível buscar a democracia global, mesmo sem esperar pelo estado global. Hoje, o desafio é fortalecer esse processo participativo já operante, do qual dependerá em larga medida a busca da justiça global. Não é uma causa menor.

CONTRATO SOCIAL VERSUS ESCOLHA SOCIAL

Se a confiança na argumentação racional pública é um aspecto importante da abordagem da justiça aqui apresentada, outro aspecto igualmente importante é o tipo de formulação das perguntas referentes à justiça. Afirmei que há boas razões para substituir o que tenho chamado de institucionalismo transcendental — que se encontra por trás da grande maioria das abordagens correntes da justiça na filosofia política contemporânea, entre elas a teoria da justiça como equidade, de Rawls —, passando a focar questões de justiça em primeiro lugar nas avaliações das realizações sociais, isto é, examinar o que realmente acontece (em vez de se concentrar na mera apreciação das instituições e arranjos); e, em segundo lugar, nos problemas comparativos relativos à melhoria da justiça (em vez de tentar identificar ordenações perfeitamente justas). Esse programa, esboçado na Introdução, foi o fio condutor de todo este livro, utilizando as exigências de imparcialidade na argumentação racional pública aberta.

A abordagem adotada neste livro foi muito influenciada pela tradição da teoria da escolha social (iniciada por Condorcet no século XVIII e solidamente estabelecida por Kenneth Arrow em nossa época), e se concentra, como faz a

disciplina da escolha social, em fazer comparações valorativas entre diferentes realizações sociais.[ag] Nesse aspecto, a presente abordagem também guarda grandes similaridades com as obras de Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Karl Marx, entre outros.[ah]

Embora as raízes dessa abordagem remontem ao Iluminismo, existe uma diferença significativa em relação a outra tradição que se desenvolveu especificamente naquele período — a disciplina de pensar a justiça com relação a um contrato social. A tradição contratualista remonta no mínimo a Thomas Hobbes, mas também recebeu contribuições importantes de Locke, Rousseau e Kant, e em nossa época de teóricos ilustres como Rawls, Nozick, Gauthier, Dworkin e outros. Ao optar pela abordagem da escolha social e não pela do contrato social, não é minha intenção, evidentemente, negar as contribuições da abordagem contratualista para a compreensão e o esclarecimento da justiça. Mas, por mais esclarecedora que seja a tradição do contrato social, considero que suas limitações para fornecer fundamentos de alcance adequado para uma teoria da justiça são tão profundas que ela acaba operando, em parte, como obstáculo para a aplicação da razão prática sobre o domínio da justiça.

A teoria da justiça mais amplamente utilizada hoje, e que serviu de ponto de partida para a presente obra, é sem dúvida a teoria da "justiça como equidade", apresentada por John Rawls. Embora a ampla análise política de Rawls tenha muitos outros elementos, sua justiça como equidade se caracteriza por estar diretamente interessada na identificação de instituições justas. Aqui há um transcendentalismo, embora (como afirmei antes) Rawls tenha feito observações bastante esclarecedoras sobre questões comparativas e também tenha procurado dar atenção a possíveis divergências sobre a natureza de uma sociedade perfeitamente justa.[ai]

Rawls se concentrou nas instituições como objeto de seus princípios da justiça. Seu foco na escolha institucional, porém, não reflete sua falta de interesse pelas realizações sociais. No conceito da "justiça como equidade", Rawls toma as realizações sociais como determinadas por uma combinação entre instituições justas e conduta de plena conformidade por parte de todos, para efetuar uma passagem previsível das instituições para os estados de coisas. Isso está relacionado com a tentativa de Rawls de chegar a uma sociedade perfeitamente

justa, com uma combinação entre instituições ideais e comportamento ideal correspondente.[aj] Num mundo onde não se sustentam esses pressupostos de conduta extremamente exigentes, as escolhas institucionais feitas não tenderão a resultar no tipo de sociedade com fortes pretensões a ser vista como perfeitamente justa.

DIFERENÇAS E PONTOS EM COMUM

Numa observação memorável em *Leviatã*, Thomas Hobbes notou que as vidas das pessoas eram "sórdidas, brutais e curtas". Era um bom ponto de partida para uma teoria da justiça em 1651, e receio que ainda o seja para uma teoria da justiça na atualidade, visto que as vidas de inúmeras pessoas no mundo ainda têm exatamente essas características medonhas, apesar do grande progresso material de outras. De fato, boa parte da teoria aqui apresentada está diretamente relacionada com as vidas e as capacidades das pessoas, e as privações e as repressões sofridas.[ak] Embora Hobbes tenha passado dessa vigorosa caracterização da privação humana para a abordagem idealista de um contrato social (cujas limitações tentei mostrar), não há muitas dúvidas sobre as motivações de melhoria da vida que inspiraram Hobbes. Pode-se dizer o mesmo, em larga medida, sobre as atuais teorias da justiça de Rawls, Dworkin ou Nagel, por exemplo, ainda que formalmente baseiem seus princípios de justiça em certos arranjos e normas (assim mais voltados para o *niti* do que para o *nyaya*), e não diretamente nas realizações sociais e nas liberdades e vidas humanas. É preciso esclarecer as ligações entre distintas teorias da justiça, visto que os debates sobre as diversas linhas tendem a se concentrar mais nas diferenças do que nas semelhanças.[al]

Ao concluir este livro, percebo que eu também cedi em larga medida à tentação analítica de me concentrar nas diferenças e de ressaltar os contrastes. Mas, mesmo assim, algo que nos une é nossa preocupação com a justiça em primeiro lugar. Aonde quer que nos levem nossas teorias da justiça, todos temos motivos para ficar gratos com a recente movimentação intelectual em torno delas, a qual foi iniciada e inspirada amplamente pelo avanço pioneiro de John Rawls nesse campo, começando com seu fundamental artigo de 1958, "A justiça

como equidade”.

A filosofia pode produzir — e de fato produz — um trabalho de extremo interesse e importância sobre vários temas que não guardam nenhuma relação com as privações, as injustiças e a falta de liberdade das existências humanas. Não há por que não ser assim, e só podemos nos alegrar com a ampliação e a consolidação dos horizontes de nosso entendimento em todos os campos da curiosidade humana. No entanto, a filosofia também pode contribuir para trazer mais disciplina e maior alcance às reflexões não só sobre os valores e prioridades, mas também sobre as negações, subjugações e humilhações que os seres humanos sofrem no mundo. As teorias da justiça têm como compromisso comum levar essas questões a sério e ver o que podem fazer quanto a uma reflexão da razão prática sobre a justiça e a injustiça no mundo. Se a curiosidade epistêmica em relação ao mundo é uma tendência comum a muitas pessoas, o interesse pelo bom, certo e justo também tem uma presença importante — explícita ou latente — em nosso espírito. As diferentes teorias da justiça podem divergir quanto ao direcionamento correto dessa preocupação, mas compartilham a característica significativa de se dedicarem ao mesmo objetivo.

Muitos anos atrás, num artigo chamado “What is it like to be a bat?” [Como é ser um morcego?], que conquistou justa fama, Thomas Nagel apresentou algumas ideias fundamentais sobre o problema mente-corpo.[am] A busca de uma teoria da justiça tem algo a ver com uma pergunta parecida: *como é ser um ser humano?* No artigo, Nagel estava de fato tratando dos seres humanos, e falava dos morcegos apenas muito por cima. Contestava vigorosamente a força de irresistibilidade do entendimento consciente, o poder de convencimento da compreensão da consciência e dos fenômenos mentais que tenta vê-los com relação aos fenômenos físicos correspondentes (como tentam fazer muitos cientistas e alguns filósofos), e estabelecia em particular uma diferenciação entre a natureza da consciência e as conexões — causais ou associativas — que podem vinculá-la a operações do corpo.[an] Essas distinções permanecem, e é por outra razão que pergunto como é ser um ser humano — refiro-me aos sentimentos, preocupações e faculdades mentais que partilhamos como seres humanos.

Quando sustento que a busca de uma teoria da justiça tem algo a ver com o tipo de criaturas que nós, seres humanos, somos, não pretendo de maneira

nenhuma afirmar que seria possível resolver plausivelmente os debates entre as teorias da justiça reconduzindo-os a características da natureza humana, e sim aponto o fato de que inúmeras teorias da justiça diferentes compartilham alguns pressupostos comuns sobre como é ser um ser humano. Poderíamos ter sido criaturas incapazes de simpatia, sem nos sentir afetados pela dor e pela humilhação dos outros, sem nos preocupar com a liberdade e — não menos importante — incapazes de raciocinar, argumentar, discordar e concordar. A presença marcante desses traços nas vidas humanas não nos dá grandes pistas quanto à teoria da justiça específica que deveríamos escolher, mas de fato indica que pode ser difícil eliminar a busca geral da justiça na sociedade humana, mesmo que possamos empreender essa busca por caminhos diversos.

Recorri bastante à existência das faculdades humanas acima citadas (por exemplo, a capacidade de argumentar e de sentir simpatia) para desenvolver minha argumentação, assim como outros em suas teorias da justiça. Não há aqui nenhuma solução automática das diferenças entre as diversas teorias, mas é reconfortante pensar que os proponentes das diferentes teorias da justiça não só estão numa mesma busca, como também utilizam características humanas comuns, que estão presentes nos argumentos subjacentes às respectivas abordagens. Devido a essas faculdades humanas básicas — compreender, simpatizar, argumentar —, as pessoas não precisam ficar inevitavelmente condenadas a uma vida isolada, sem comunicação e mútua colaboração. Já é bastante ruim que o mundo em que vivemos tenha tantas privações de uma ou outra espécie (da fome à tirania); seria ainda pior se não tivéssemos a capacidade de comunicar, reagir e discutir.

Quando Hobbes se referiu ao terrível estado dos seres humanos com existências “sórdidas, brutais e curtas”, na mesma frase ele também apontou a característica adversa e inquietante de serem “solitárias”. Escapar ao isolamento não só pode ser importante para a qualidade da vida humana, como também pode contribuir muito para entendermos e reagirmos às outras privações que afetam os seres humanos. Certamente há aí uma força fundamental, complementar ao engajamento das teorias da justiça.

a. Sobre a relação entre teorias examinadas de maneira inadequada e suas consequências possivelmente nefastas, questão central na análise do desenvolvimento, ver Sabina Alkire, “Development: a misconceived theory can kill”, in Christopher W. Morris, *Amartya Sen*, col. Contemporary Philosophy in Focus (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

b. Analisei a ligação entre as fomes coletivas e as falhas de “intitulamentos de alimentos” (em vez da escassez alimentar em si) em *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981). Os modos e meios de recriar “intitulamentos de alimentos” perdidos, por exemplo com programas de obras públicas, também foram analisados em meu livro, em coautoria com Jean Drèze, *Hunger and public action* (Oxford: Clarendon Press, 1989). Há muitos casos recentes no mundo em que foi possível impedir que um forte declínio da oferta de alimentos gerasse fome, com políticas públicas que dão aos mais vulneráveis meios de garantir um “intitulamento de alimentos” minimamente necessários. O “espírito” inflamado das “ordens inferiores” percebia melhor as coisas do que o refinado intelecto de Ricardo e Mill.

c. Baseado em estudos empíricos de experiências concretas em todo o mundo, analiso a eficácia de políticas públicas bem elaboradas em eliminar vários tipos de “privação de liberdade”, entre elas a falta de liberdade para remediar a fome, em *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999). Ver também Dan Banik, *Starvation and India’s democracy* (Londres: Routledge, 2007).

d. Abordei e usei bastante as obras de Wollstonecraft nos capítulos anteriores deste livro. Ver também minha análise de algumas obras suas em “Mary, Mary, quite contrary: Mary Wollstonecraft and contemporary social sciences”, *Feminist Economics*, 11, mar. 2005.

e. Abordei, no capítulo 5, a crítica raivosa de Wollstonecraft a Edmund Burke, que, ao apoiar o direito dos americanos brancos de lutar pela independência, ignorou o problema da escravidão.

f. Como foi tratado no capítulo 5, a comunicação e o discurso desempenham papéis significativos no entendimento e na avaliação das pretensões morais e políticas. Sobre isso, ver também Jürgen Habermas, *Justification and application: remarks on discourse ethics*, trad. Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

g. As exigências de racionalidade e razoabilidade foram examinadas nos capítulos 8 e 9.

h. Ver em especial capítulos 1, 5 e 9.

i. Smith, *The theory of moral sentiments*, ed. rev. 1790, VII.ii.2.14 (reed. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 299). Embora Smith aqui mencione apenas Epicuro, é possível que também estivesse pensando em seu grande amigo David Hume, em vista de suas inclinações protoutilitaristas. Certamente Bentham se encaixaria na descrição melhor do que Hume.

j. Essa questão foi tratada no capítulo 11, no contexto específico de avaliar a importância relativa de capacidades distintas.

k. As inevitáveis pluralidades no interior das amplas ideias de igualdade e liberdade foram examinadas no capítulo 14.

l. Essa questão foi tratada no capítulo 4.

m. Esse aspecto está intimamente relacionado com a tendência de “participantes em controvérsias jurídicas tentarem criar acordos incompletamente teorizados sobre resultados específicos”, como analisa Cass Sunstein de maneira brilhante em seu importante ensaio “Incompletely theorized agreements”, *Harvard Law Review*, 108, maio 1995. Enquanto Sunstein se concentra na possibilidade de um acordo prático sem um consenso sobre a teoria por trás daquela escolha (e de fato essa é uma questão importante nas decisões não só legais, mas também não legais), eu, por minha vez, procuro elucidar uma questão relacionada, mas um tanto diversa. Aqui tenho afirmado que é possível acomodar internamente uma heterogeneidade

considerável de perspectivas *dentro* de uma teoria ampla, gerando rankings parcialmente completos que ajudam a separar decisões plausíveis (mesmo que não seja "a melhor" decisão) de propostas claramente rejeitadas.

n. A aceitação de uma diversidade insolúvel de pontos de vista, porém, é um último recurso e não uma primeira opção, visto que todas as discordâncias precisam antes ser criticamente examinadas e avaliadas, como vimos no capítulo 1.

o. Existem soluções matemáticas bem definidas para a identificação do campo de decisões nítidas, quando há incompletude na interseção que surge dos critérios plurais remanescentes; ver meu *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979); ver também "Interpersonal aggregation and partial comparability", *Econometrica*, 38, 1970, e "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997.

p. Aqui há uma clara relação com a diferença entre as exigências de "racionalidade" e as exigências de "razoabilidade", tratada nos capítulos 8 e 9. Essa distinção tem raízes rawlsianas, mas aqui há uma maior aceitação da pluralidade remanescente das razões imparciais do que cabe nos princípios de justiça rawlsianos (como discutimos no capítulo 2).

q. A escolha racional exigiria que se optasse por uma das alternativas superiores — mas não hierarquizadas entre si —, em vez de manter um sistema estabelecido claramente inferior, devido à indecisão precisamente sobre a alternativa superior a ser adotada. Aqui ecoa uma lição da velha anedota do burro de Buridan, que não conseguia decidir qual meda de feno diante dele era a melhor, e morreu de fome de tanta indecisão. As exigências de argumentação e racionalidade no caso das ordenações incompletas são tratadas em meu "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997, e *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

r. Esses temas foram tratados nos capítulos 5 e 6.

s. Hoje vivemos uma fase da história mundial que está especialmente interligada pela guerra e pela paz. De fato, como observou Eric Hobsbawm, "seria mais fácil escrever sobre o tema da guerra e da paz no século XX se a diferença entre ambas continuasse a ser tão nítida como se imaginava no começo do século" (Hobsbawm, *Globalization, democracy and terrorism* (Londres: Little, Brown & Co., 2007, p. 19 [*Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007]). Ver também Geir Lundestad e Olav Njolstad (orgs.), *War and peace in the 20th century and beyond* (Londres: World Scientific, 2002), e Chris Patten, *What next? Surviving the twenty-first century* (Londres: Allen Lane, 2008).

t. Para o pano de fundo do juízo de King sobre a relação entre a justiça global e a justiça local, ver *The autobiography of Martin Luther King, Jr.*, org. Clayborne Carson (Nova York: Werner Books, 2001 [*Eu tenho um sonho: autobiografia de Martin Luther King Jr.* Lisboa: Bizâncio, 2003]).

u. O tema foi tratado no capítulo 7.

v. A abordagem do espectador imparcial de Smith foi examinada no capítulo 6. É importante reconhecer que o recurso do espectador imparcial foi usado por ele para ampliar o questionamento, e não para encerrar um debate com uma resposta esquemática pretensamente dada pelo espectador imparcial no papel de árbitro definitivo. Para Smith, o espectador imparcial, que faz várias perguntas muito pertinentes, é parte integrante da disciplina da argumentação racional imparcial, e é nesse sentido que uso a ideia neste livro.

w. Ver, por exemplo, o estudo de Walter Johnson sobre as ideias a respeito dos mercados de escravos no Sul dos Estados Unidos: *Soul by soul: life inside the antebellum slave market* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

x. Sobre isso, ver meu "The many faces of gender inequality", *The New Republic*, 522, 17 de setembro de 2001, e *Frontline*, 18, 2001.

y. A Anistia Internacional informa que, das 2390 pessoas sabidamente executadas em 2008, 1718 estavam na China, 346 no Irã, 102 na Arábia Saudita, 37 nos Estados Unidos e 36 no Paquistão. Somando os dois continentes, a América do Norte e a América do Sul, "apenas um país — os Estados Unidos — usa

sistematicamente a execução" ("Report says executions doubled worldwide", *New York Times*, 25 de março de 2009).
z. *Roper Simmons*, 543 US 551, 2005.
aa. Ao contrário de alguns juízes da Suprema Corte americana, que adotaram a posição de que seria errado dar atenção aos estrangeiros e a suas avaliações para tomar decisões judiciais nos Estados Unidos, a sociedade civil do país não insiste em ignorar as ideias de pessoas de fora (de Jesus Cristo a Mohandas Gandhi e Nelson Mandela), que guardam alguma relação com as exigências atuais do direito e da justiça. De fato, é uma tese muito especializada sustentar que Jefferson estava certo em ser influenciado por argumentos de estrangeiros, mas que agora se deve tampar os ouvidos a argumentos apresentados fora dos Estados Unidos.
ab. Há evidentemente um motivo semelhante para continuar a examinar os argumentos em favor da pena de morte que podem emanar dos Estados Unidos, da China ou de qualquer outro país que faça um uso sistemático desse sistema de punição.
ac. Ver capítulos 15, 16 e 17.
ad. Ver capítulo 15.
ae. Assim como na avaliação da justiça, em que é sólido o argumento em favor das comparações (como vimos argumentando ao longo de todo o livro), também para a democracia a questão central não é tanto a caracterização de uma imaginada democracia perfeita (mesmo sendo possível existir uma concordância sobre suas características ideais), e sim a possibilidade de ampliar o alcance e o vigor da democracia. Ver também os capítulos 15 e 16.
af. O alcance global das vozes de nações antes ignoradas também é agora muito maior no "mundo pós-americano", como diz Fareed Zakaria, num momento em que "está ocorrendo uma grande transformação em todo o mundo" (*The Post-American World*. Nova York: W. W. Norton & Co. 2008, p. 1 [*O mundo pós-moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008]). Sem dúvida é uma mudança importante, mas persiste a necessidade de ir além das vozes dos países com sucesso econômico recente (incluindo de maneira variada a China, o Brasil, a Índia e outros), que agora falam com mais vigor, mas muitas vezes não representam opiniões e preocupações dos povos de países com menor avanço econômico (incluindo grande parte da África e alguns lugares da América Latina). Há também a necessidade, em todos os países, de ir além das vozes dos governos, dos chefes militares, dos empresários magnatas e outros em posições de comando, que tendem a ser ouvidos com maior facilidade no mundo, e dar atenção às sociedades civis e a pessoas de menos poder em diversos países do globo.
ag. A contribuição pioneira para a teoria moderna da escolha social foi sem dúvida a obra inovadora de Kenneth Arrow, *Social choice and individual values* (Nova York: John Wiley, 1951). Mas a elegância e o alcance do extraordinário "teorema da impossibilidade" de Arrow, apresentado em seu livro, levaram muitos leitores a supor que a teoria da escolha social teria sempre de atentar para as "impossibilidades" referentes à escolha social racional. Na verdade, o arcabouço utilizado por Arrow, com algumas pequenas ampliações bastante eficazes, pode servir de base também para a análise social construtiva (sobre isso, ver meu *Collective choice and social welfare*. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979). A possibilidade de uso e a contribuição da teoria da escolha social para a análise da justiça foram tratadas no capítulo 4.
ah. Acima também apontei a semelhança entre minha abordagem neste livro e a longa tradição indiana de ver a justiça como *nyaya* (focada em resultados abrangentes), e não tanto como *niti* (focada em arranjos e instituições). Sobre isso, ver a Introdução e também o capítulo 3.
ai. Ver a discussão a esse respeito na Introdução e no capítulo 2.
aj. Aqui há algumas lacunas (como comentamos antes), visto que Rawls não exige um comportamento suficientemente altruísta a ponto de tornar redundante a inclusão de desigualdades que funcionem como incentivo. Isso apesar de seu flagrante igualitarismo, que nos faria pensar que ele considera uma sociedade

sem desigualdades relacionadas ao incentivo mais qualificada para ser vista como perfeitamente justa. Ao reduzir suas exigências sobre a conduta para compatibilizá-las com desigualdades baseadas no incentivo (o que G. A. Cohen lamentou, com razão), Rawls faz uma concessão ao pragmatismo, em detrimento de um ideal imaginário. Mas os outros rigorosos pressupostos de conduta, que Rawls de fato estabelece, levantam alguns problemas de realismo. Tratei dessa questão no capítulo 2.

ak. Ver o capítulo 11, mas também os capítulos 10, 12, 13 e 14.

al. Por exemplo, embora eu considere extremamente iluminadores os excelentes argumentos de Barbara Herman sobre o alcance e a importância do que ela chama de "educação moral", não posso deixar de resistir a sua afirmação de que "grande parte do que nos é exigido individualmente para ajudar os estrangeiros recai sob a obrigação geral de sustentar instituições justas" (Herman, *Moral literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p. 223). Seria desejável que estrangeiros em aguda necessidade pudessem esperar uma consideração justa por parte dos outros em seu país e no estrangeiro, não apenas pela "obrigação de sustentar instituições justas", sobretudo quando as instituições justas derivam de "uma concepção relativamente kantiana ou liberal da justiça social, baseada em algo como uma nação ou um estado" (Herman, p. 222). Tratei das limitações de uma concepção de justiça com foco institucional, com alcance direto apenas dentro de uma nação ou de um estado, na Introdução e nos capítulos 2-7.

am. Thomas Nagel, "What is like to be a bat?", *The Philosophical Review*, 83, 1974 ["Como é ser um morcego?", *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 15, n. 1, pp. 245-62, jan.-jun. 2005].

an. Cf. o argumento de Michael Polanyi de que um entendimento das operações num nível "mais alto" não pode ser explicado pelas leis que regem seus particulares formando um nível "mais baixo", e sua contestação da "concepção predominante dos biólogos — de que uma explicação mecânica das funções vivas corresponde a sua explicação em termos físicos e químicos" (*The tacit dimension*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967; reed., com um prefácio de Amartya Sen, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009, pp. 41-2).

Notas

PREFÁCIO

1. Charles Dickens, *Great expectations* (1860-1) (Londres: Penguin, 2003, cap. 8, p. 63).

2. O papel criticamente importante de um senso de injustiça foi bem discutido por Judith N. Shklar, *The faces of injustice* (New Haven: Yale University Press, 1992).

3. John Rawls, *A theory of justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971 [*Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins, 2010]). Ele desenvolve — e, em certa medida, amplia — sua análise da justiça em publicações posteriores, começando com *Political liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993 [*Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000]).

4. John Rawls, "Justice as fairness", *Philosophical Review*, 67, 1958.

5. Christine Korsgaard, *Creating the kingdom of ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 3). Ver também Onora O'Neill, *Acting on principle — an essay on kantian ethics* (Nova York: Columbia University Press, 1975), e A. Reath, C. Korsgaard e B. Herman (orgs.), *Reclaiming the history of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

6. Kwame Anthony Appiah, "Sen's identities", in Kaushik Basu e Ravi Kanbur (orgs.), *Arguments for a better world: essays in honor of Amartya Sen*, v. I (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2009, p. 488).

INTRODUÇÃO: UMA ABORDAGEM DA JUSTIÇA

1. *The works of the right honourable Edmund Burke*, v. x (Londres: John C. Nimmo, 1899, p. 144-5).

2. A observação foi feita por William Murray, primeiro conde de Mansfield, como citada por John Campbell, *The lives of the chief justices in England: from the Norman conquest to the death of Lord Mansfield* (Londres: John Murray, 1949-57, v. 2, cap. 40, p. 572).

3. Ver Thomas Hobbes, *Leviathan*, org. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [*Leviatã*. São Paulo: Martins, 2008]); John Locke, *Two treatises of government*, org. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [*Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins, 2006]); Jean-Jacques Rousseau, *The social contract*, trad. Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1968 [*Do contrato social*. São Paulo: Penguim-Companhia, 2011]); Immanuel Kant, *Principles of the metaphysics of ethics*, trad. T. K. Abbott, 3. ed. (Londres: Longmans, 1907).

4. Ver John Rawls, *The law of peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 137, 141 [*O direito dos povos*. São Paulo: Martins, 2001]).

5. Ver Thomas Scanlon, *What we owe to each other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

6. Esses assuntos são discutidos mais detalhadamente em meu artigo "What do we want from a theory of justice?", *Journal of Philosophy*, 103, maio 2006. Sobre questões relacionadas, ver também Joshua Cohen e Charles Sabel, "Extra rempublicam nulla justitia?", e A. L. Julius, "Nagel's atlas", *Philosophy and Public Affairs*, 34, primavera 2006.

7. Ver especialmente J.-C. de Borda, "Mémoire sur les élections au scrutin", *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); Marquês de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

8. Kenneth J. Arrow, *Social choice and individual values* (Nova York: Wiley, 1951; 2. ed., 1963).

9. Amartya Sen, "Maximization and the Act of Choice", *Econometrica*, 65, 1997.

10. T. S. Eliot, "The dry salvages", in *Four quartets* (Londres: Faber and Faber, 1944, pp. 29-31).

11. Amartya Sen, *The argumentative Indian* (Londres e Nova Delhi: Penguin, 2005).

12. Retornarei a esse assunto no capítulo 10.

13. Ver Thomas Nagel, "The problem of global justice", *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, p. 115.

14. Ibid., pp. 130-3, 146-7.

15. Ver John Rawls, *The law of peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

16. Seamus Heaney, *The cure at troy: a version of Sophocles' Philoctetes* (Londres: Faber and Faber, 1991).

1. RAZÃO E OBJETIVIDADE

1. Ver Brian F. McGuinness (org.), *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir* (Oxford: Blackwell, 1967, pp. 4-5).

2. Ver, por exemplo, Thomas Schelling, *Choice and consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984); Matthew Rabin, "A perspective on psychology and economics", *European Economic Review*, 46, 2002; Jean Tirole, "Rational irrationality: some economics of self-management", *European Economic Review*, 46, 2002; Roland Benabou e Jean Tirole, "Intrinsic and extrinsic motivation", *Review of Economic Studies*, 70, 2003; E. Fehr e U. Fischbacher, "The nature of human altruism", *Nature*, 425, 2003.

3. Diferentes formas de pensar sobre o comportamento inteligente são consideradas nos ensaios 1 a 6 do meu livro *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

4. Sobre esse tema e outros relacionados, ver Thomas Nagel, *The possibility of altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970); Amartya Sen, "Behaviour and the concept of preference", *Economica*, 40, 1973, e "Rational fools: a critique of the behavioral foundations of economic theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977, ambos incluídos em *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); George Akerlof, *An economic theorist's book of tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Derek Parfit, *Reasons and persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984); Jon Elster, *The cement of society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

5. Thomas Scanlon, *What we owe to each other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

6. Ver Isaiah Berlin, *Against the current: essays in the history of ideas*, org. Henry Hardy (Londres: Hogarth Press, 1979); Henry Hardy (org.), *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*

(Londres: John Murray, 1990); Henry Hardy (org.), *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002); Henry Hardy (org.), *Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Londres: Pimlico, 2000).

7. Ver Jonathan Glover, *Humanity: a moral history of the twentieth century* (Londres: Jonathan Cape, 1999, pp. 6-7).

8. Ibid., p. 310.

9. Ibid., p. 313.

10. A discussão que se segue baseia-se em meu ensaio de revisão do livro de Jonathan Glover, "The reach of reason: east and west", *New York Review of Books*, 47, 20 jul. 2000); republicado, ligeiramente revisto, em *The argumentative Indian* (Londres: Penguin, 2005, ensaio 13).

11. Ver Glover, *Humanity: a moral history of the twentieth century* (1999, p. 40).

12. Ibid., p. 7.

13. Tradução de Vincent Smith, *Akbar: the great mogul* (Oxford: Clarendon Press, 1917, p. 257).

14. Ver Irfan Habib (org.), *Akbar and his India* (Nova Delhi e Nova York: Oxford University Press, 1997), para uma antologia de excelentes ensaios que investigam as crenças e as políticas de Akbar, bem como as influências que o levaram a sua posição heterodoxa, incluindo a prioridade da razão sobre a tradição.

15. Para essa e outras referências às decisões sobre políticas baseadas na argumentação de Akbar, ver a ótima discussão em Shireen Moosvi, *Episodes in the life of Akbar: contemporary records and reminiscences* (Nova Delhi: National Book Trust, 1994), de onde também são retiradas as traduções específicas das afirmações de Akbar usadas aqui.

16. Ver M. Athar Ali, "The perception of India in Akbar and Abul Fazl", in Habib (org.), *Akbar and his India* (1997, p. 220).

17. Hilary Putnam, *Ethics without ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, p. 75).

18. John Rawls, *Political liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993, pp. 110, 119). Ver também seu *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001 [*Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins, 2003]).

19. Jürgen Habermas, "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism", *Journal of Philosophy*, 92, mar. 1995; ver também a resposta de John Rawls, "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, 92, 1995.

20. Ver meus "The reach of reason: east and west", *New York Review of Books*, 47, 20 jul. 2000; "Open and closed impartiality", *Journal of Philosophy*, 99, 2002; *The argumentative Indian* (Londres: Penguin, 2005); *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co., e Londres: Penguin, 2006).

21. Ver particularmente Nicholas Stern, *The economics of climate change: the Stern review* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Existe uma vasta literatura — e alguns debates — sobre esse assunto agora. A investigação da culpa humana na degradação ambiental remonta a muito tempo atrás. Uma avaliação criteriosa da literatura inicial sobre esse tema pode ser encontrada em Mark Sagoff, *The economy of the earth: philosophy, law and the environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

22. Ver também Martha C. Nussbaum, *Upheavals of thought: the intelligence of emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

23. David Hume, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*,

org. L. E. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 172).

24. Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (Londres: T. Cadell, 1790; reed. Oxford: Clarendon Press, 1976, pp. 319-20 [*Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1999]).

2. RAWLS E MAIS ALÉM

1. Ver Rawls, "Outline of a decision procedure for ethics", *Philosophical Review*, 60, 1951; "Two concepts of rules", *Philosophical Review*, 64, 1955; e "Justice as fairness", *Philosophical Review*, 67, 1958. Esses ensaios estão incluídos em Samuel Freeman (org.), *John Rawls: collected papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Ver também John Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

2. John Rawls, *A theory of justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). Ver também seu *Political liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993); *Justice as fairness: a restatement* (2001).

3. As ideias rawlsianas da justiça, por sua vez, influenciaram profundamente a economia do bem-estar; ver E. S. Phelps (org.), *Economic justice* (Harmondsworth: Penguin, 1973), e "Recent developments in welfare economics: justice et équité", in Michael Intriligator (org.), *Frontiers of quantitative economics*, vol. III (Amsterdam: North-Holland, 1977).

4. O ceticismo em relação à afirmação de Rawls sobre o resultado contratualista exato da posição original pode surgir por outras razões também. Os economistas e seguidores da "teoria da decisão" em particular tendem a ser céticos a respeito da conclusão de Rawls sobre a plausibilidade do resultado na posição original por ele previsto, sobretudo a probabilidade de uma solução *maximin* ser escolhida, na qual o "princípio da diferença" de Rawls visivelmente se baseia. Quanto a razões específicas para o ceticismo sobre a conclusão de Rawls, ver Kenneth Arrow, *Social choice and justice: collected papers of Kenneth J. Arrow*, vol. I (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983). Edmund Phelps foi pioneiro no uso extensivo de regras rawlsianas de justiça na análise econômica, embora ele também tenha manifestado um ceticismo considerável quanto às derivações feitas por Rawls; ver E. S. Phelps (org.), *Economic justice* (1973); e seu *Studies in macroeconomic theory, II: redistribution and growth* (Nova York: Academic Press, 1980).

5. Immanuel Kant, *Fundamental principles of the metaphysics of ethics*, trad. T. K. Abbott, 3. ed. (Londres: Longmans, 1907, p. 66). Sobre as exigências da argumentação kantiana, ver, entre outros, Barbara Herman, *Morality as rationality: a study of Kant's ethics* (Nova York: Garland Publishing, 1990).

6. Rawls, *Justice as fairness: a restatement* (2001, pp. 133-4).

7. Rawls, *A theory of justice* (1971, pp. 60-5).

8. Sobre questões relacionadas, ver também Liam Murphy e Thomas Nagel, *The myth of ownership* (Nova York: Oxford University Press, 2002. [*O mito da propriedade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005]).

9. Ver G. A. Cohen, *Rescuing justice and equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008). Ver também Amartya Sen, "Merit and justice", in Kenneth Arrow, Samuel Bowles e Steven Durlauf (orgs.), *Meritocracy and economic inequality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

10. Rawls, *Political liberalism* (1993, p. 110).

11. Discuti as limitações das versões principais da "teoria da escolha racional" em meu *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, especialmente ensaio introdutório I e também

ensaios 3-5).

12. Ver principalmente Rawls, *Political liberalism*, pp. 48-54.

13.A prioridade da liberdade desempenha um papel importante no resultado derivado em meu "The impossibility of a paretian liberal", *Journal of Political Economy*, 78, 1970. John Rawls comenta esclarecedoramente essa conexão em seu ensaio "Social unity and primary goods", in Amartya Sen e Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Vou discutir o assunto mais detalhadamente no capítulo 16.

14. O critério alocativo do "*maximin* lexigráfico" é usado no "princípio da diferença" de Rawls, o que envolve dar prioridade às pessoas mais desfavorecidas — cuja condição é julgada quanto ao índice de cestas de bens primários que elas detêm — em cada respectivo agrupamento. Quando as pessoas mais desfavorecidas em dois diferentes agrupamentos estiverem igualmente bem, então é a posição do segundo pior grupo que se torna o centro das atenções, e assim por diante. Para aqueles que estão interessados na estrutura formal desse critério, uma formulação fácil e uma discussão motivadora podem ser encontradas em meu *Collective choice and social welfare* (1970); ver também Phelps, *Economic justice* (1973), e Anthony Atkinson, *The economics of inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

15. Esse problema é discutido também em meu ensaio "Justice: means versus freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, 19, primavera 1990.

16. Herbert Hart, "Rawls on liberty and its priority", *University of Chicago Law Review*, 40, 1973.

17. Ver Rawls, *Political liberalism* (1993, cap. VIII). Há também ressalvas para a prioridade da liberdade em seu primeiro livro, *A theory of justice* (1971, pp. 132, 217-8).

18. Rawls, *Political liberalism* (1993, p. 23).

19. Samuel Freeman, "Introduction: John Rawls — an overview", in Samuel Freeman (org.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 3-4).

20. Immanuel Kant, *Critique of practical reason* (1788), trad. L. W. Beck (Nova York: Liberal Arts Press, 1956).

21. Rawls, *A theory of justice* (1971, p. viii).

22. Rawls, *Justice as fairness: a restatement* (2001, pp. 95-6). Na verdade, esse foi o principal ponto de divergência para o qual Rawls chamou explicitamente a atenção em seu ensaio pioneiro "Justice as fairness", *Philosophical Review*, 67, 1958.

23. Ver Thomas W. Pogge (org.), *Global justice* (Oxford: Blackwell, 2001).

3. INSTITUIÇÕES E PESSOAS

1. Itálicos adicionados. Essas declarações de Ashoka estão no Édito XII (sobre a "Tolerância"), em Erragudi; uso aqui a tradução apresentada por Vincent A. Smith in *Asoka: the buddhist emperor of India* (Oxford: Clarendon Press, 1909, pp. 170-1), exceto algumas emendas menores baseadas no texto original em sânscrito.

2. Sobre a vida da Ashoka, ver Romila Thapar, *Asoka and the decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Upindar Singh, *A history of ancient and medieval India: from the stone age to the 12th century* (Nova Delhi: Pearson Education, 2008).

3. Sobre o último ponto, ver também o excelente livro de Bruce Rich, *To uphold the world: the message of Ashoka and Kautilya for the 21st century* (Nova Delhi: Penguin, 2008, cap. 8).

4. Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 42-3).

5. Sobre essa questão, ver Anthony Laden, "Games, fairness, and Rawls's 'A theory of justice'", *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1991.

6. Rawls, *Political liberalism*, p. 50.

7. Ibid., p. 86.

8. John Kenneth Galbraith, *American capitalism: the concept of countervailing power* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1952; Londres: Hamish Hamilton, 1954; ed. rev., 1957). Ver também Richard Parker, *John Kenneth Galbraith: his life, his politics, his economics* (Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 2005); republicado como *John Kenneth Galbraith: a twentieth-century life* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007).

9. Algumas das razões para essa discrepância entre as visões rigidamente institucionais e as realizações reais são discutidas em meu *Development as freedom* (Nova York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999 [*Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; edição de bolso, 2010]).

10. David Gauthier, *Morals by agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986, cap. IV, "The market: freedom from morality").

11. Ver Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974 [*Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991]).

4. VOZ E ESCOLHA SOCIAL

1. Para as fontes sobre essa e outras conversas relacionadas, consulte meu *The argumentative Indian* (Londres: Allen Lane; Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

2. Ver Peter Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: a historical biography* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992, p. 428).

3. J.-C. de Borda, "Mémoire sur les élections au scrutin", *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); Marquês de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

4. Ver C. L. Dodgson, *A method of taking votes on more than two issues* (Oxford: Clarendon Press, 1876), e *The principles of parliamentary representation* (Londres: Harrison, 1951).

5. O livro clássico de teoria da escolha social é a notável monografia de Kenneth Arrow, baseada em sua tese de doutorado, *Social choice and individual values* (Nova York: Wiley, 1951; 2. ed., 1963).

6. Arrow, *Social choice and individual values* (1951, 1963). Para explicações do resultado em termos informais, bem como matemáticos, ver meu *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979).

7. Houve uma série de resultados de impossibilidade que envolvia variações dos axiomas usados por Arrow mostrando outros conflitos entre exigências aparentemente sensatas sobre a escolha social racional; ver meu *Collective choice and social welfare* (1970); Peter C. Fishburn, *The theory of social choice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973); Jerry Kelly, *Arrow impossibility Theorems* (Nova York: Academic Press, 1978); Kotaro Suzumura, *Rational choice, collective decisions, and social welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Prasanta K. Pattanaik e Maurice Salles (orgs.), *Social choice and welfare* (Amsterdam: North-Holland, 1983); Thomas Schwartz, *The logic of collective choice* (Nova York: Columbia

University Press, 1986), entre muitas outras contribuições. Excelentes discussões introdutórias podem ser encontradas em Jerry Kelly, *Social choice theory: an introduction* (Berlim: Springer Verlag, 1987); Wulf Gaertner, *A primer in social choice theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

8. Essa foi também uma das principais questões discutidas em minha Conferência Nobel em 1998, "The possibility of social choice" (1999). Ver também Marc Fleurbaey, "Social choice and just institutions; new perspectives", *Economics and Philosophy*, 23, mar. 2007.

9. Comparações interpessoais de vários tipos podem ser totalmente axiomatizadas e exatamente incorporadas nos processos de escolha social, e várias possibilidades construtivas podem ser criadas e utilizadas: ver meus *Collective choice and social welfare* (1970), *Choice, welfare and measurement* (1982) e "Social choice theory", in *Handbook of Mathematical Economics* (1986). A literatura sobre o assunto é bastante grande e inclui, entre outras contribuições, Peter J. Hammond, "Equity, Arrow's conditions and Rawls' difference principle", *Econometrica*, 44, 1976; Claude d'Aspremont e Louis Gevers, "Equity and the informational basis of collective choice", *Review of Economic Studies*, 44, 1977; Kenneth J. Arrow, "Extended sympathy and the possibility of social choice", *American Economic Review*, 67, 1977; Eric Maskin, "A theorem on utilitarianism", *Review of Economic Studies*, 45, 1978; Louis Gevers, "On interpersonal comparability and social welfare orderings", *Econometrica*, 47, 1979; Eric Maskin, "Decision-making under ignorance with implications for social choice", *Theory and Decision*, 11, 1979; Kevin W. S. Roberts, "Possibility theorems with interpersonally comparable welfare levels" e "Interpersonal comparability and social choice theory", *Review of Economic Studies*, 47, 1980; Kotaro Suzumura, *Rational choice, collective decisions, and social welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Charles Blackorby, David Donaldson e John Weymark, "Social choice with interpersonal utility comparisons: a diagrammatic introduction", *International Economic Review*, 25, 1984; Claude d'Aspremont, "Axioms for social welfare ordering", in Leonid Hurwicz, David Schmeidler e Hugo Sonnenschein (orgs.), *Social goals and social organization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); para mencionar apenas alguns exemplos desse grande corpo de literatura construtiva.

10. Kenneth J. Arrow, "Extended sympathy and the possibility of social choice", *American Economic Review*, 67, 1977.

11. Ver Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, o Marquês de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). Posteriormente incluído em *Oeuvres de Condorcet*, v. 6 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847; reed. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968).

12. Sobre isso, ver minha Conferência Nobel em dezembro de 1998, "The possibility of social choice", *American Economic Review*, 89, 1999. Ver também Marc Fleurbaey e Philippe Mongin, "The news of the death of welfare economics is greatly exaggerated", *Social Choice and Welfare*, 25, 2005.

13. Às vezes, as formulações da teoria da escolha social especificam os resultados não como ordenações de estados sociais, mas como "funções de escolha", que nos dizem quais são as alternativas passíveis de escolha em cada conjunto possível. Embora o formato funcional de escolha possa parecer bem distante da formulação relacional, eles são, na realidade, analiticamente ligados entre si, e nós podemos identificar as ordenações implícitas por trás das respectivas funções de escolha; sobre esse assunto, ver meus *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, ensaios 1 e 8) e *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, ensaios 3, 4 e 7), e a literatura — temo que bastante grande — aí citada.

14. Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia* (Oxford: Blackwell, 1974, p. 28).

15. Sobre isso, ver meu *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; reed. Amsterdam: North-Holland, 1979, cap. 9).

16. Na verdade, mesmo na teoria da escolha social, na qual a estrutura analítica é firmemente relacional e totalmente orientada para juízos comparativos, as investigações reais da "justiça social" relacionam-se intimamente com a identificação da justiça transcendental (muitas vezes no molde rawlsiano). A influência do formato transcendental é quase onipresente nas investigações acadêmicas das exigências da justiça e, apesar de ter uma base analítica mais ampla, a teoria da escolha social não escapou da influência do transcendentalismo na escolha dos problemas que têm sido investigados em detalhe.

17. As características formais das "ordenações parciais de intersecção" são discutidas em meu *On economic inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973; ed. ampl., com adendo escrito com James Foster, 1997).

18. Ver também meu *Collective choice and social welfare* (1970).

19. Ver Herbert Simon, *Models of man* (Nova York: Wiley, 1957), e *Models of thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

20. Isso faz parte da tipologia dos problemas de escolha social discutida em meu ensaio "Social choice theory: a re-examination", *Econometrica*, 45, 1977; reed. in *Choice, welfare and measurement* (1982; 1997).

21. A questão do direito de um membro é o foco principal da importante análise da agregação de juízos apresentada por Christian List e Philip Pettit, "Aggregating sets of judgments: an impossibility result", *Economics and Philosophy*, 18, 2002.

22. Ver as referências citadas na nota 9 deste capítulo.

23. O resultado foi incluído em meu *Collective choice and social welfare* (1970, cap. 6), e também em "The impossibility of a paretian liberal", *Journal of Political Economy*, 78, 1970. Será brevemente discutido a seguir no capítulo 14.

24. As contribuições incluem, entre muitas outras, Allan Gibbard, "A Pareto-consistent libertarian claim", *Journal of Economic Theory*, 7, 1974; Peter Bernholz, "Is a paretian liberal really impossible?", *Public Choice*, 20, 1974; Christian Seidl, "On liberal values", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35, 1975; Julian Blau, "Liberal values and independence", *Review of Economic Studies*, 42, 1975; Donald E. Campbell, "Democratic preference functions", *Journal of Economic Theory*, 12, 1976; Jerry S. Kelly, "Rights-exercising and a Pareto-consistent libertarian claim", *Journal of Economic Theory*, 13, 1976; Michael J. Farrell, "Liberalism in the theory of social choice", *Review of Economic Studies*, 43, 1976; John A. Ferejohn, "The distribution of rights in society", in Hans W. Gottinger e Werner Leinfellner (orgs.), *Decision theory and social ethics* (Boston: Reidel, 1978); Jonathan Barnes, "Freedom, rationality and paradox", *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 1980; Peter Hammond, "Liberalism, independent rights and the Pareto principle", in L. J. Cohen, H. Pfeiffer e K. Podewski (orgs.), *Logic, methodology and the philosophy of sciences, II* (Amsterdam: North-Holland, 1982); Kotaro Suzumura, "On the consistency of libertarian claims", *Review of Economic Studies*, 45, 1978; Wulf Gaertner e L. Krüger, "Self-supporting preferences and individual rights: the possibility of paretian libertarianism", *Economica*, 48, 1981; Kotaro Suzumura, *Rational choice, collective decisions and social welfare* (1983); Kaushik Basu, "The right to give up rights", *Economica*, 51, 1984; John L. Wriglesworth, *Libertarian conflicts in social choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Jonathan M. Riley, *Liberal utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Dennis Mueller, *Public choice II* (Nova York: Cambridge University Press, 1989). Ver também o número especial, sobre a questão do "paradoxo liberal", de *Analyse & Kritik*, 18, 1996, com contribuições de um grande

número de autores interessados no assunto, e uma resposta minha.

25. Tentei discutir essa conexão em “Minimal liberty”, *Economica*, 59, 1992, e em “Rationality and social choice”, discurso do presidente à Associação Econômica Americana, publicado em *American Economic Review*, 85, 1995, reimpresso em meu *Rationality and freedom* (2002). Ver também Seidl, “On liberal values” (1975).

26. Ver Philippe Mongin, “Value judgments and value neutrality in economics”, *Economica*, 73, 2006; Marc Fleurbaey, Maurice Salles e John Weymark (orgs.), *Justice, political liberalism and utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

27. Sobre isso, ver meu “Fertility and coercion”, *University of Chicago Law Review*, 63, verão 1996; também *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999).

5. IMPARCIALIDADE E OBJETIVIDADE

1. Mary Wollstonecraft, in Sylvana Tomaselli (org.), *A vindication of the rights of men and a vindication of the rights of woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 13).

2. Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of woman: with strictures on political and moral subjects* (1792); incluído no volume organizado por Sylvana Tomaselli, 1995.

3. Immanuel Kant, *Fundamental principles of the metaphysics of ethics*, trad. T. K. Abbott, 3. ed. (Londres: Longmans, 1907, p. 66).

4. Henry Sidgwick, *The methods of ethics* (Londres: Macmillan, 1907; Nova York: Dover, 1966, prefácio à 6. ed., p. xvii).

5. Vivian Walsh, “Sen after Putnam”, *Review of Political Economy*, 15, 2003, p. 331.

6. Antonio Gramsci, *Letters from prison*, trad. e org. Lynne Lawner (Londres: Jonathan Cape, 1975, p. 324 [*Cartas do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005]). Ver também Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith (orgs.), *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (Londres: Lawrence and Wishart, 1971).

7. Amartya Sen, “Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci”, *Journal of Economic Literature*, 41, 2003.

8. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953; 2. ed., 1958 [*Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2005]).

9. Em sua análise perspicaz da influência de Sraffa, junto com a de Freud, sobre a filosofia do segundo Wittgenstein, Brian McGuinness aponta o impacto sobre Wittgenstein de “o modo etnológico ou antropológico de olhar as coisas que lhe veio do economista Sraffa”. Ver Brian McGuinness (org.), *Wittgenstein and his times* (Oxford: Blackwell, 1982, pp. 36-9).

10. Rawls, *Political liberalism* (1993, p. 119). Mesmo que a linguagem de Rawls pareça dividir as pessoas em razoáveis e irrazoáveis, isso não restringe o alcance de seu critério até cobrir todas as pessoas na medida em que elas estejam dispostas a participar da discussão pública, analisar os argumentos e as evidências oferecidos e raciocinar sobre eles com uma mente aberta (sobre isso, ver capítulo 1).

11. Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (1759; ed. rev., 1790; reed. Oxford: Clarendon Press, 1976).

6. IMPARCIALIDADE FECHADA E ABERTA

1. Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (Londres: T. Cadell, ed. ampl., 1790; reed. Oxford:

Clarendon Press, 1976, III, i, 2; a versão estendida ocorre na 6. ed.). Sobre os pontos de ênfase, ver a discussão em D. D. Raphael, “The impartial spectator”, in Andrew S. Skinner e Thomas Wilson (orgs.), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 88-90). Sobre a centralidade dessas questões nas perspectivas iluministas, especialmente nas obras de Smith e Condorcet, ver Emma Rothschild, *Economic sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

2. Ver Raphael e Macfie, “Introdução”, in Smith, *The theory of moral sentiments* (reed. de 1976, p. 31).

3. Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, III, i, 2, reimpr. de 1975, p. 110.

4. *A theory of justice* (1971, pp. 516-7).

5. Ibid., p. 517.

6. Smith, *The theory of moral sentiments*, III, i, 2, p. 110.

7. Sobre isso, ver meu *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres: Penguin, 2006).

8. Rawls, *Political liberalism* (1993, p. 23).

9. Rawls, “Reply to Alexander and Musgrave”, in John Rawls, *Collected papers*, p. 249. Ver também Tony Laden, “Games, fairness and Rawls’s *A theory of justice*”, *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1991.

10. *A theory of justice* (1971, pp. 516-7); mais extensamente, ver a seção 78 de *A theory of justice*, pp. 513-20, e *Political liberalism* (1993, pp. 110-6).

11. Rawls, *A theory of justice*, pp. 22-3, n. 9.

12. Smith, *The theory of moral sentiments*, VII, ii, 2, 14, p. 299.

13. No argumento que se segue, recorro a uma análise anterior, que apresentei em “Open and closed impartiality”, *Journal of Philosophy*, 99, set. 2002.

14. Isso não é negar a possível existência do que os topologistas chamariam de um “ponto fixo” (com pressupostos adequados sobre a continuidade), tal que as decisões de determinado grupo focal levem exatamente de volta ao mesmo grupo focal (por mais improvável que seja essa congruência). Mas o problema da possível inconsistência não pode ser descartado, para dizer o mínimo, em geral quando as decisões a serem tomadas por um grupo focal influenciam a composição do próprio grupo focal.

15. Tentei identificar essas questões em “Global justice: beyond international equity”, in Inga Kaul, I. Grunberg e M. A. Stern (orgs.), *Global public goods: international cooperation in the 21st century* (Oxford: Oxford University Press, 1999), e também em “Justice across borders”, in Pablo De Greiff e Ciaran Cronin (orgs.), *Global justice and transnational politics* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), originalmente apresentado como palestra para as celebrações do Centenário da Universidade De Paul em Chicago, em setembro de 1998.

16. John Rawls, “The law of peoples”, in Stephen Shute e Susan Hurley (orgs.), *On human rights* (Nova York: Basic Books, 1993), e *The law of peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

17. Ver Charles R. Beitz, *Political theory and international relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); Brian Barry, *Theories of justice*, v. I (Berkeley, CA: University of California Press, 1989); Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); Thomas Pogge (org.), *Global justice* (Oxford: Blackwell, 2001); Deen Chatterjee (org.), *The ethics of assistance: morality and the distant needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Thomas Pogge e Sanjay Reddy, *How not to count the poor* (Nova York: Columbia University Press, 2005).

18. Ver Kenneth Arrow, Amartya Sen e Kotaro Suzumura (orgs.), *Social choice re-examined* (Amsterdam: Elsevier, 1997). Ver também Isaac Levi, *Hard choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

19. Sobre isso, ver Derek Parfit, *Reasons and persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984). A observação geral de Parfit recorre à "incoerência na inclusão", embora ele não a discuta especificamente.

20. Ver David Hume, "On the original contract", reed. em David Hume, *Selected essays*, org. Stephen Copley e Andrew Edgar (Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 279).

21. Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", *Collected papers*, p. 401.

22. Rawls, "Reply to Alexander and Musgrave", *Collected papers*, p. 249.

7. POSIÇÃO, RELEVÂNCIA E ILUSÃO

1. William Shakespeare, *King Lear*, IV.6.150-4. [Uso aqui a primorosa tradução de Millôr Fernandes, publicada originalmente em 1981. (N. T.)]

2. Thomas Nagel, *The view from nowhere* (Nova York: Oxford University Press, 1986, p. 5 [*Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins, 2004]).

3. Ver *Alberuni's India*, org. A. T. Embree (Nova York: W. W. Norton & Co., 1971, p. III).

4. G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history: a defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978, pp. 328-9).

5. Discuti essas questões em meu artigo "Gender and cooperative conflict", in Irene Tinker (org.), *Persistent inequalities* (Nova York: Oxford University Press, 1990). Ver também meu "Many faces of gender inequality", *New Republic*, 2001, e *Frontline*, 2001.

6. David Hume, *An enquiry concerning the principles of morals* (1777; reed. La Salle, Ill: Open Court, 1966, p. 25).

8. A RACIONALIDADE E AS OUTRAS PESSOAS

1. Jon Elster, *Reason and rationality* (Princeton, NJ, e Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 2). Nesse pequeno livro, Jon Elster oferece uma explicação notavelmente envolvente da conexão entre a razão e a racionalidade, um assunto para o qual o próprio Elster tem contribuído de forma excelente. Ele também mapeia criticamente as pesquisas na literatura sobre o assunto.

2. A racionalidade limitada foi particularmente estudada por Herbert Simon, "A behavioral model of rational choice", *Quarterly Journal of Economics*, 69, 1955, e *Models of thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

3. Ver Daniel Kahneman, P. Slovik e A. Tversky, *Judgement under uncertainty: heuristics and biases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Ver também B. P. Stigum e F. Wenstop (orgs.), *Foundations of utility and risk theory with applications* (Dordrecht: Reidel, 1983); Isaac Levi, *Hard choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); L. Daboni, A. Montesano e M. Lines, *Recent developments in the foundations of utility and risk theory* (Dordrecht: Reidel, 1986); Richard Thaler, *Quasi-rational economics* (Nova York: Russell Sage Foundation, 1991); Daniel McFadden, "Rationality for economists", *Journal of Risk and Uncertainty*, 19, 1999.

4. Ver Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (1759, 1790); reed. org. D. D. Raphael e A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976); Thomas Schelling, *Choice and consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984, cap. 3, "The intimate contest of self-command", e cap. 4, "Ethics, law and the exercise of self-command").

5. Muitos desses afastamentos podem ser ajustados para caber em um padrão geral de comportamento que Richard Thaler chama de "quase racional" (ver seu *Quasi-rational economics*. Nova York: Russell Sage Foundation, 1991).

6. Ver Milton Friedman, *Essays in positive economics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953).

7. Amartya Sen, "The discipline of economics", *Economica*, 75, nov. 2008.

8. Sobre essa questão e outras relacionadas, ver Donald Davidson, *Essays on actions and events* (Oxford: Oxford University Press, 2. ed., 2001).

9. As exigências da racionalidade, bem como os afastamentos da racionalidade, podem assumir muitas formas diferentes, o que procurei abordar em vários ensaios incluídos em *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

10. *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

11. Ver John Broome, "Choice and value in economics", *Oxford Economic Papers*, 30, 1978; Amartya Sen, *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

12. F. Y. Edgeworth, *Mathematical psychics: an essay on the application of mathematics to the moral sciences* (Londres: C. K. Paul, 1881, pp. 16, 104).

13.*The theory of moral sentiments* (1770, 1790, p. 191; ed. de 1976, Clarendon Press, Oxford).

14. Ibid., pp. 190-2.

15. Ibid., p. 189.

16. Ver George Stigler, "Smith's travel on the ship of state", in A. S. Skinner e T. Wilson (orgs.), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975, especialmente p. 237), e "Economics or ethics?", in S. McMurrin (org.), *Tanner Lectures on human values*, v. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1981, especialmente p. 176).

17. Ver, contudo, Geoffrey Brennan e Loran Lomasky, "The impartial spectator goes to Washington: towards a smithian model of electoral politics", *Economics and Philosophy*, v. I, 1985; Patricia H. Werhane, *Adam Smith and his legacy for modern capitalism* (Nova York: Oxford University Press, 1991); Emma Rothschild, "Adam Smith and conservative economics", *Economic History Review*, v. 45, fev. 1992; Emma Rothschild, *Economic sentiments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

18. Stephen Leacock, *Hellements of hickonomics* (Nova York: Dodd, Mead & Co, 1936, p. 75); ver também meu *On ethics and economics* (Oxford: Blackwell, 1987, cap. 1).

19. Esse problema de interpretação é mais amplamente discutido em meu artigo "Adam Smith's Prudence", in S. Lal e F. Stewart (orgs.), *Theory and reality in development* (Londres: Macmillan, 1986); *On ethics and economics* (Oxford: Blackwell, 1987).

20. Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (reed. de 1976, pp. 26-7).

21. *The theory of moral sentiments*, p. 192.

22. Ibid., p. 162.

23. *Choice, welfare and measurement* (1982, pp. 7-8).

24. Gary S. Becker, *The economic approach to human behavior* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976, p. 14); e *Accounting for tastes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

9. A PLURALIDADE DE RAZÕES IMPARCIAIS

1. Ver John Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, org. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 5-8).

2.Thomas Scanlon, *What we owe to each other* (1998, p. 5); ver também seu ensaio "Contractualism and utilitarianism", in Amartya Sen e Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

3. Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, p. 6.

4. Ver, por exemplo, M. Sagoff, *The economy of the earth: philosophy, law, and the environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Bruno S. Frey, "Does monitoring increase work effort? The rivalry with trust and loyalty", *Economic Inquiry*, 31, 1993; David M. Gordon, "Bosses of different stripes: a cross-sectional perspective on monitoring and supervision", *American Economic Review*, 84, 1994; Elinor Ostrom, "Collective action and the evolution of social norms", *Journal of Economic Perspectives*, 14, verão 2000; Andrew Dobson, *Citizenship and the environment* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Barry Holden, *Democracy and global warming* (Londres: Continuum International Publishing Group, 2002).

5. Ver, por exemplo, Elinor Ostrom, "Collective action and the evolution of social norms" (2000).

6. A clássica tradução inglesa do *Sutta-Nipata* pode ser encontrada em F. Max Muller (org.), *The sacred books of the east*, v. X, parte II, *The Sutta-Nipata: a collection of discourses*, trad. V. Fausboll (Oxford: Clarendon Press, 1881). Uma tradução posterior é *The Sutta-Nipata*, trad. H. Saddhatissa (Londres: Curzon Press, 1985).

7. Ver tambem meus ensaios "Elements of a theory of human rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2004, e "Human rights and the limits of law", *Cardozo Law Journal*, 27, abr. 2006.

10. REALIZAÇÕES, CONSEQUÊNCIAS E AGÊNCIA

1. Em colaboração com Swami Prabhavananda (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1989).

2. T. S. Eliot, "The dry salvages", in *Four quartets* (Londres: Faber & Faber, 1944, pp. 29-31).

3. Ver Len Giovannitti e Fred Freed, *The decision to drop the bomb* (Londres: Methuen, 1957).

4. Sobre a integração dos procedimentos na avaliação das consequências, ver o esclarecedor ensaio de Kotaro Suzumura, "Consequences, opportunities, and procedures", *Social Choice and Welfare*, 16, 1999.

5. Sobre essas questões e outras relacionadas, ver também meus ensaios "Rights and agency", *Philosophy and Public Affairs*, 11, inverno 1982, e "Evaluator relativity and consequential evaluation", *Philosophy and Public Affairs*, 12, primavera 1983. Este último também responde a uma crítica interessante de Donald H. Regan, "Against evaluator relativity: a response to Sen", no mesmo número da revista.

11. VIDAS, LIBERDADES E CAPACIDADES

1. Procurei seguir essa abordagem mais direta em uma série de publicações posteriores a meu movimento inicial em direção a uma abordagem baseada na capacidade na minha Conferência Tanner de 1979, publicada como "Equality of what?", in S. McMurrin, *Tanner Lectures on human values*, v. I (Cambridge: Cambridge University Press; Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980). Ver meu *Commodities and capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985; Delhi: Oxford University Press, 1987); *The standard of living*, org. G. Hawthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999). Ver também o volume organizado com Martha Nussbaum, *The quality of life* (Oxford:

Clarendon Press, 1993).

2. Ver William Petty, *Political arithmetick*, que foi escrito por volta de 1676 mas publicado em 1691; ver C. H. Hull (org.), *The economic writings of sir William Petty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1899, v. I, p. 312). Discuti a natureza dos debates em torno dos estimadores iniciais da renda nacional e dos padrões de vida na minha Conferência Tanner de 1985, publicada com os comentários de Bernard Williams, John Muellbauer, Ravi Kanbur e Keith Hart em *The standard of living*, org. Geoffrey Hawthorn (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

3. Essas e outras comparações afins são discutidas em meu livro *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999, cap. 1 e 4). Ver também meu "The economics of life and death", *Scientific American*, 266, 1993; "Demography and welfare economics", *Empirica*, 22, 1995; e "Mortality as an indicator of economic success and failure", *Economic Journal*, 108, 1998.

4. Uma das análises estatísticas pioneiras da relevância política dessa distinção foi feita por Sudhir Anand e Martin Ravallion, "Human development in poor countries: on the role of private incomes and public services", *Journal of Economic Perspectives*, 7, 1993.

5. Essa questão é examinada em meus livros *Development as freedom* (1999); *The argumentative indian* (Londres e Nova Delhi: Penguin; Nova York: FSG, 2005); e *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres e Nova Delhi: Allen Lane, 2006). Ver também meu ensaio "Human rights and asian values", *New Republic*, 14 e 21 jul. 1997.

6. Essa visão estreita da oportunidade, incidindo apenas sobre o "resultado de culminação", tem alguns seguidores na teoria econômica tradicional do comportamento e da escolha, particularmente a "abordagem da preferência revelada" (apesar de essa teoria, iniciada por Paul Samuelson, não ser particularmente dirigida à avaliação ou estimativa da liberdade). Por exemplo, na abordagem da preferência revelada, a oportunidade de escolher a partir do chamado "conjunto orçamentário" (isto é, escolher uma cesta de bens a partir do conjunto de cestas alternativas que estão dentro do orçamento total da pessoa) seria avaliada exatamente segundo o valor do elemento *escolhido* desse conjunto. Nada seria perdido, conforme essa visão "magra" da oportunidade, se o conjunto orçamentário fosse reduzido de alguma forma, contanto que o elemento escolhido previamente permanecesse disponível para a escolha. A relevância do processo de escolha, em contrapartida, é investigada em meu ensaio "Maximization and the act of choice", *Econometrica*, 65, 1997.

7. Há um problema similar de escolha informacional, mesmo dentro da ideia de liberdade, que está associado com muitas características distintas, como tentei discutir em minha Conferência Kenneth Arrow, incluída em *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, cap. 20 a 22). Na verdade, mesmo na avaliação do aspecto de oportunidade da liberdade, as distintas maneiras de estimar podem fazer uma diferença substancial. Enquanto minha própria abordagem, relacionada com o raciocínio da teoria da escolha social, consistiu em fazer a estimativa levando significativamente em conta as preferências explícitas de um indivíduo, existem outras explorações interessantes de avaliação quanto à extensão das alternativas disponíveis; por exemplo, em algumas contribuições, conta-se o número de alternativas entre as quais uma pessoa pode escolher. Sobre os vários problemas envolvidos nessa questão, ver também Patrick Suppes, "Maximizing freedom of decision: an axiomatic approach", in G. Feiwel (org.), *Arrow and the foundations of economic policy* (Londres: Macmillan, 1987); Prasanta Pattanaik e Yongsheng Xu, "On ranking opportunity sets in terms of choice", *Recherches économiques de Louvain*, 56, 1990; Hillel Steiner, "Putting rights in their place", *Recherches économiques de Louvain,* 56, 1990; Ian Carter,

“International comparison of freedom”, in *Economics and Philosophy*, 11, 1995, e *A measure of freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1999); Robert Sugden, “A metric of opportunity”, *Economics and Philosophy*, 14, 1998.

8. Ver especialmente Martha Nussbaum, “Nature, function and capability: Aristotle on political distribution”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume suplementar, 1988; “Human functioning and social justice”, *Political Theory*, 20, 1992; Nussbaum e Jonathan Glover (orgs.), *Women, culture and development* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

9. Uma esclarecedora e ampla introdução à abordagem das capacidades pode ser encontrada em Sabina Alkire, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction* (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2002).

10. Ver a coletânea de ensaios em Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash e Sabina Alkire (orgs.), *The capability approach: concepts, measures and applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh e Paul Dumouchel (orgs.), *Against injustice: the new economics of Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Ingrid Robeyns e Harry Brighouse (orgs.), *Measuring justice: primary goods and capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Kaushik Basu e Ravi Kanbur (orgs.), *Arguments for a better world: in honor of Amartya Sen* (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2009), que é uma coletânea mais ampla, mas vários ensaios tratam diretamente da perspectiva das capacidades, como os estudos de Bina Agarwal, Paul Anand (e Cristina Santos e Ron Smith), Amiya Kumar Bagchi, Lincoln C. Chen, Kanchan Chopra, James Foster e Christopher Handy, Sakiko Fukuda-Parr, Jocelyn Kynch, Enrica Chiappero-Martinetti, S. R. Osmani, Mozaffar Qizilbash, Sanjay G. Reddy (e Sujata Visaria e Muhammad Asali), Ingrid Robeyns e Rehman Sobhan; alguns dos outros ensaios têm relação indireta com o tema. Ver também, entre outros escritos nessa bibliografia que cresce de maneira assombrosamente rápida: Marko Ahtisaari, “Amartya Sen's capability approach to the standard of living”, mimeo., Columbia University Press, 1991; Sabina Alkire, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction* (Oxford: Clarendon Press, 2002); “Why the capability approach?”, *Journal of Human Development and Capabilities*, 6, mar. 2005; “Choosing dimensions: the capability approach and multidimensional poverty”, in Nanak Kakwani e Jacques Silber (orgs.), *The many dimensions of poverty* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008); Anthony B. Atkinson, “Capabilities, exclusion, and the supply of goods”, in Kaushik Basu, Prasanta Pattanaik e Kotaro Suzumura (orgs.), *Choice, welfare, and development* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Kaushik Basu, “Functioning and capabilities”, in Kenneth Arrow, Amartya Sen e Kotaro Suzumura (orgs.), *The handbook of social choice and welfare*, v. II (Amsterdam: North-Holland, 2010); Enrica Chiappero-Martinetti, “A new approach to evaluation of well-being and poverty by fuzzy set theory”, *Giornale degli Economisti*, 53, 1994; “A multidimensional assessment of well-being based on Sen's functioning theory”, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 2, 2000; “An analytical framework for conceptualizing poverty and re-examining the capability approach”, *Journal of Socio-Economics*, 36, 2007; David Crocker, “Functioning and capability: the foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic”, *Political Theory*, 20, 1992; *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh, “The capability theory and welfare reform”, *Pacific Economic Review*, 6, 2001; “Justice and public reciprocity”, in Gotoh e Dumouchel, *Against Injustice* (2009); Kakwani e Silber (orgs.), *The many dimensions of poverty* (2008); Mozaffar Qizilbash, “Capabilities, well-being and human development: a survey”, *Journal of Development Studies*, 33, 1996; “Capability, happiness and adaptation in Sen and J. S. Mill”, *Utilitas*, 18, 2006; Ingrid

Robeyns, “The capability approach: a theoretical survey”, *Journal of Human Development*, 6, 2005; “The capability approach in practice”, *Journal of Political Philosophy*, 17, 2006; Jennifer Prah Ruger, “Health and social justice”, *Lancet*, 364, 2004, “Health, capability and justice: toward a new paradigm of health ethics, policy and law”, *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 15, 2006, *Health and social justice* (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2010); Robert Sugden, “Welfare, resources and capabilities: a review of *Inequality reexamined* by Amartya Sen”, *Journal of Economic Literature*, 31, 1993.

11. Ver Richard A. Arneson, “Equality and equality of opportunity for welfare”, *Philosophical Studies,* 56, 1989, e G. A. Cohen, “Equality of what? On welfare, goods and capabilities”, in Martha Nussbaum e Amartya Sen (orgs.), *The quality of life* (Oxford: Oxford University Press, 1993). Ver também Paul Streeten, *Development perspectives* (Londres: Macmillan, 1981), e Frances Stewart, *Planning to meet basic needs* (Londres: Macmillan, 1985).

12. Isso foi chamado de “avaliação elementar” em meu primeiro livro sobre a abordagem das capacidades: *Commodities and capabilities* (1985).

13. Ver Isaiah Berlin, *The proper study of mankind*, org. Henry Hardy e Roger Hausheer (Londres: Chatto & Windus, 1997), e *Liberty*, org. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002); Bernard Williams, “A critique of utilitarianism”, in J. C. Smart e Bernard Williams, *Utilitarianism: for and against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), e Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

14. T. S. Eliot, *Four quartets* (Londres: Faber and Faber, 1944, p. 8).

15. Discuti essa questão em “Incompleteness and reasoned choice”, *Synthese*, 140, 2004.

16. Frances Stewart e Séverine Deneulin, “Amartya Sen’s contribution to development thinking”, *Studies in Comparative International Development*, 37, 2002.

17. Karl Marx, *Economic and philosophical manuscripts of 1844* (Moscou: Progress Publishers, 1959, p. 104). Ver também Jon Elster, *Making sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

18. Karl Marx, *The critique of the Gotha Programme* (1875; Londres: Lawrence and Wishart, 1938, pp. 21-3).

19. O Relatório Brundtland é produzido pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, presidida por Gro Brundtland (ex-primeira-ministra da Noruega, e mais tarde diretora-geral da Organização Mundial da Saúde): *Our common future* (Nova York: Oxford University Press, 1987).

20. Robert Solow, *An almost practical step toward sustainability* (Washington, DC: Resources for the Future, 1992).

12. CAPACIDADES E RECURSOS

1. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. D. Ross (Oxford: Oxford University Press, ed. rev. 1980, livro I, seç. 5, p. 7 [*Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984]).

2. Ver, entre outros escritos sobre esse importante tema, Robert Putnam, *Bowling alone: collapse and revival of american community* (Nova York: Simon & Schuster, 2000).

3. Sobre isso, ver meu “Poor, relatively speaking”, *Oxford Economic Papers*, 35, 1983, incluído em *Resources, values and development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Ver também Dorothy Wedderburn, *The aged in the welfare state* (Londres: Bell, 1961), e J. Palmer, T. Smeeding e B. Torrey, *The*

vulnerable: America's young and old in the industrial world (Washington, DC: Urban Institute Press, 1988).

4. Sobre isso, ver meu *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999, cap. 8 e 9), e a literatura aí citada. Duas das contribuições pioneiras nessa área são Pranab Bardhan, "On life and death questions", *Economic and Political Weekly*, 9, 1974, e Lincoln Chen, E. Huq e S. D'Souza, "Sex bias in the family allocation of food and health care in rural Bangladesh", *Population and Development Review*, 7, 1981. Ver também meu ensaio em coautoria com Jocelyn Kynch, "Indian women: well-being and survival", *Cambridge Journal of Economics*, 7, 1983, e meus livros em coautoria com Jean Drèze, *India: economic development and social opportunity* (Nova Delhi e Oxford: Oxford University Press, 1995) e *India: development and participation* (Nova Delhi e Oxford: Oxford University Press, 2002).

5. Estimativas feitas pelo Banco Mundial.

6. Wiebke Kuklys, *Amartya Sen's capability approach: theoretical insights and empirical applications* (Nova York: Springer-Verlag, 2005).

7. Thomas Pogge fez importantes contribuições nessa linha; ver especialmente *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms* (Cambridge: Polity Press, 2002; 2. ed., 2008).

8. Thomas Pogge, "A critique of the capability approach", in Harry Brighouse e Ingrid Robeyns (orgs.), *Measuring justice: primary goods and capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

9. Elizabeth Anderson, "Justifying the capabilities approach to justice", in Brighouse e Robeyns (orgs.), *Measuring justice: primary goods and capabilities* (2010). Sobre assuntos relacionados, ver seu ensaio "What is the point of equality?", *Ethics*, 109, 1999.

10. Ver Kenneth Arrow e Frank Hahn, *General competitive analysis* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1971; Amsterdam: North-Holland, 1979); George Akerlof, "The market for 'lemons': quality uncertainty and the market mechanism", *Quarterly Journal of Economics*, 84, 1970; Joseph Stiglitz e M. E. Rothschild, "Equilibrium in competitive insurance markets", *Quarterly Journal of Economics*, 90, 1976; entre outras tantas contribuições importantes nessa área.

13. FELICIDADE, BEM-ESTAR E CAPACIDADES

1. Ver John E. Roemer, *Theories of distributive justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996). Nessa sólida crítica das diferentes teorias da justiça, Roemer apresenta sua avaliação arrazoada de algumas das principais abordagens contemporâneas na filosofia política e na economia do bem-estar.

2. Richard Easterlin, "Will raising the income of all increase the happiness of all?", *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 27, 1995. Ver também a abrangente análise de Easterlin sobre a dissonância entre renda e felicidade, e sobre os meios e os métodos de promover a felicidade, em ambos os casos através da elevação dos níveis de renda e por outros meios, "Income and happiness: towards a unified theory", *Economic Journal*, 111, 2001. Ver também Bernard M. S. van Praag e Ada Ferrer-i-Carbonell, *Happiness quantified: a satisfaction calculus approach* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

3. Tibor Scitovsky, *The joyless economy* (Londres: Oxford University Press, 1976).

4. Richard Layard, *Happiness: lessons from a new science* (Londres e Nova York: Penguin, 2005, p. 3).

5. Ibid., p. 113.

6. Idem.

7. Ver Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nova York: Basic Books, 1974); Ronald Dworkin, *Sovereign virtue: the theory and practice of equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002 [*A*

virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005]).

8. Lionel Robbins, "Interpersonal comparisons of utility: a comment", *Economic Journal*, 48, 1938.

9. Kenneth Arrow, *Social choice and individual values* (Nova York: Wiley, 1951; 2. ed., 1963).

10. Ibid., p. 9.

11. Sobre essa questão, ver meu *Choice, welfare and measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), e "Social choice theory", in K. J. Arrow e M. Intriligator (orgs.), *Handbook of mathematical economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

12. Layard, *Happiness: lessons from a new science* (2005). Ver também Daniel Kahneman, "Objective happiness", in Daniel Kahneman e N. Schwartz (orgs.), *Well-being: the foundations of hedonic psychology* (Nova York: Russell Sage Foundation, 1999), e Alan Krueger e Daniel Kahneman, "Developments in the measurement of subjective well-being", *Journal of Economic Perspectives*, 20, 2006. Sobre questões relacionadas, ver Van Praag e Carbonell, *Happiness quantified: a satisfaction calculus approach* (2004).

13. Layard, *Happiness* (2005, p. 4).

14. Discuti essa questão mais amplamente em outro lugar, especialmente em "Economic progress and health", com Sudhir Anand, in D. A. Leon e G. Walt (orgs.), *Poverty, inequality and health* (Oxford: Oxford University Press, 2000); e "Health achievement and equity: external and internal perspectives", in Sudhir Anand, Fabienne Peter e Amartya Sen (orgs.), *Public health, ethics and equity* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

15. Ver particularmente Arthur Kleinman, *The illness narratives: suffering, healing and the human condition* (Nova York: Basic Books, 1988), e *Writing at the margin: discourse between anthropology and medicine* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

16. Discuti as distinções entre essas quatro categorias em minha Conferência Dewey de 1984: "Well-being, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82, 1985. As distinções e sua relevância ímpar foram adicionalmente exploradas em meu livro *Inequality reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1992).

14. IGUALDADE E LIBERDADE

1. *Inequality reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1992).

2. Ver Robert Nozick, "Distributive justice", *Philosophy and Public Affairs*, 3, 1973, e *Anarchy, state and utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); James Buchanan, *Liberty, market and the state* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986) e "The ethical limits of taxation", *Scandinavian Journal of Economics*, 86, 1984. Ver também James Buchanan e Gordon Tullock, *The calculus of consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

3. Richard Hare, *Moral thinking: its level, method and point* (Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 26); John Harsanyi, "Morality and the theory of rational behaviour", in Amartya Sen e Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 47).

4. William Letwin (org.), *Against equality: readings on economic and social policy* (Londres: Macmillan, 1983).

5. Harry Frankfurt, "Equality as a moral ideal", in Letwin (org.), *Against equality* (1983, p. 21).

6. Em seu fascinante e vigoroso ataque à filosofia política dominante, Raymond Geuss aponta o

importante fato de que, em muitas teorias antigas da justiça, a necessidade de tratamento desigual é consagrada, em vez de evitada: "O sistema legal romano conceitualizava com firmeza e inabalável clareza a 'intuição', quase universalmente compartilhada, de que tratar um escravo como se ele tivesse algum direito seria uma grave violação dos princípios básicos da justiça" (Geuss, *Philosophy and real politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, p. 74). A posição de Geuss é bem defendida (e sua análise da relevância das disparidades de poder aponta para uma questão importante), mas também é particularmente relevante distinguir esse tipo de rejeição da igualdade como princípio e o argumento de Frankfurt contra a igualdade em algum espaço estreitamente caracterizado por consideração a outros valores imparciais, incluindo a igualdade no que ele considera um espaço mais significativo.

7. A perspectiva marxiana sobre esse tema está bem desenvolvida nos escritos clássicos de Maurice Dobb: *Political economy and capitalism* (Londres: Routledge, 1937) e *Theories of value and distribution since Adam Smith: ideology and economic theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Ver também as contribuições de G. A. Cohen: *Karl Marx's theory of history: a defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), e *History, labour and freedom: themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988). Procurei analisar a teoria do valor-trabalho, com relação a seu conteúdo descritivo e avaliativo, em "On the labour theory of value: some methodological issues", *Cambridge Journal of Economics*, 2, 1978.

8. Sobre isso, ver meu "Liberty and social choice", *Journal of Philosophy*, 80, 1983, e *Inequality reexamined* (Oxford: Clarendon Press; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

9. Uma discussão sobre esse tipo de "eficácia" e sua pervasiva relevância na sociedade moderna pode ser encontrada em meu "Liberty as control: an appraisal", *Midwest Studies in Philosophy*, 7, 1982.

10. John Stuart Mill, *On liberty* (Londres: Longman, Roberts and Green, 1869). Ver também Friedrich Hayek, *The constitution of liberty* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960).

11. Ver Philip Pettit, "Liberalism and republicanism", *Australasian Journal of Political Science*, 28, 1993, *Republicanism: a theory of freedom and government* (Oxford: Clarendon Press, 1997), e *A theory of freedom* (Cambridge: Polity Press, 2001). E também Quentin Skinner, *Liberty before liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

12. Essa pluralidade foi defendida em minhas Conferências Dewey de 1984, publicadas como "Well-being, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82, 1985; ver especialmente a terceira conferência.

13. O teorema foi apresentado em meu "The impossibility of a paretian liberal", *Journal of Political Economy*, 78, 1970, e em *Collective choice and social welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; Amsterdam: North-Holland, 1979, cap. 6).

14. Ver especialmente Christian Seidl, "On liberal values", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35, 1975.

15. Ver Kotaro Suzumura, "On the consistency of libertarian claims", *Review of Economic Studies*, 45, 1978; e Peter Hammond, "Liberalism, independent rights and the Pareto principle", in J. Cohen (org.), *Proceedings of the 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht: Reidel, 1981), e "Utilitarianism, uncertainty and information", in Amartya Sen e Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

16. Ver Julian Blau, "Liberal values and independence", *Review of Economic Studies*, 42, 1975; Michael J. Farrell, "Liberalism in the theory of social choice", *Review of Economic Studies*, 43, 1976; Wulf Gaertner e Lorenz Kruger, "Self-supporting preferences and individual rights: the possibility of a paretian liberal", *Economica*, 48, 1981.

17. Para o que se segue, usei minha análise dessa questão em “Minimal liberty”, *Economica*, 59, 1992.

18. Ver Roy Gardner, “The strategic inconsistency of paretian liberalism”, *Public Choice*, 35, 1980; Friedrich Breyer e Roy Gardner, “Liberal paradox, game equilibrium and gibbard optimum”, *Public Choice*, 35, 1980; Kaushik Basu, “The right to give up rights”, *Economica*, 51, 1984.

19. Ver Brian Barry, “Lady Chatterley’s lover and Doctor Fischer’s bomb party: liberalism, Pareto optimality, and the problem of objectionable preferences”, in Jon Elster e A. Hylland (orgs.), *Foundations of social choice theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); e R. Hardin, *Morality within the limits of reason* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988).

20. Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia* (Nova York: Basic Books, 1974, pp. 165-6). O resultado referido é a impossibilidade do liberal paretiano.

21. Ver especialmente Peter Gardenfors, “Rights, games and social choice”, *Nous*, 15, 1981; Robert Sugden, *The political economy of public choice* (Oxford: Martin Robertson, 1981) e “Liberty, preference and choice”, *Economics and Philosophy*, 1, 1985; Wulf Gaertner, Prasanta Pattanaik e Kotaro Suzumura, “Individual rights revisited”, *Economica*, 59, 1992.

15. A DEMOCRACIA COMO RAZÃO PÚBLICA

1. Aldous Huxley, *Point counter point* (Londres: Vintage, 2004, pp. 343-4).

2. Ver especialmente Rawls, *A theory of justice* (1971) e *Political liberalism* (1993).

3. Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), *The theory of communicative action* (Boston, MA: Beacon Press, 1984) e *Moral consciousness and communicative action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

4. A chamada teoria liberal da razão pública tem sido vigorosamente defendida por Bruce Ackerman, *Social justice in the liberal state* (New Haven: Yale University Press, 1980). Ver também seu ensaio vivazmente argumentado “Why dialogue?”, *Journal of Philosophy*, 86, 1989.

5. Seyla Benhabib, *Another cosmopolitanism* (Nova York: Oxford University Press, 2006), incluindo seu intercâmbio com Bonnie Honig, Will Kymlicka e Jeremy Waldron. Ver também Seyla Benhabib (org.), *Democracy and difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). Sobre assuntos relacionados, ver também Elizabeth Anderson, *Value in ethics and economics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

6. Ver Joshua Cohen e Joel Rogers (orgs.), *On democracy* (Londres: Penguin, 1983) e *Associations and Democracy* (Londres: Verso, 1995).

7. Ronald Dworkin, *Is democracy possible here? Principles for a new political debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

8. James Buchanan, “Social choice, democracy and free markets”, *Journal of Political Economy*, 62, 1954. Ver também James Buchanan e Gordon Tullock, *The calculus of consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

9. John Rawls, *Collected papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 579-80). Ver também seus *A theory of justice* (1971), *Political liberalism* (1993) e *Justice as fairness: a restatement* (2001).

10. John Rawls, “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy*, 92, mar. 1995.

11. Samuel Huntington, *The third wave: democratization in the late twentieth century* (Norman, OK, e

Londres: University of Oklahoma Press, 1991, p. 9).

12. Discuti essas conexões mais amplas em “Democracy as a universal value”, *Journal of Democracy*, 10, 1999; “Democracy and its global roots”, *New Republic*, 6 out. 2003; *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres e Nova Delhi: Penguin, 2006, pp. 51-5).

13. O próprio Aldous Huxley estava evidentemente bastante familiarizado com essa literatura sobre as experiências de democracia urbana na antiga Índia, como fica evidente a partir dos livros que Sidney Quarles cita a sua esposa como objetos de seu estudo durante suas supostas visitas à biblioteca do Museu Britânico.

14. Essa questão é aprofundada em meus livros *The argumentative Indian* (Londres e Nova Delhi: Penguin; Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2005) e *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres: Penguin, 2006).

15. Para uma discussão mais completa dessas tradições, com as referências às fontes, ver *The argumentative Indian* (2005) e *Identity and violence* (2006).

16. Ver Nakamura Hajime, “Basic features of the legal, political, and economic thought of Japan”, in Charles A. Moore (org.), *The japanese mind: essentials of Japanese philosophy and culture* (Tóquio: Tuttle, 1973, p. 144).

17. Ver Ramachandra Guha, “Arguments with Sen: arguments about India”, *Economic and Political Weekly*, 40, 2005, e Amartya Sen, “Our past and our present”, *Economic and Political Weekly*, 41, 2006.

18. Nelson Mandela, *Long walk to freedom* (Boston, MA, e Londres: Little, Brown & Co., 1994, p. 21).

19. Maria Rosa Menocal, *The ornament of the world: how muslims, jews, and christians created a culture of tolerance in Medieval Spain* (Boston, MA, e Londres: Little, Brown & Co., 2002, p. 86).

16. A PRÁTICA DA DEMOCRACIA

1. Para as fontes dessas e outras citações sobre a fome em Bengala, ver meu *Poverty and famines* (1981, cap. 9 e apêndice D).

2. Sobre as fomes na Coreia do Norte, incluindo a conexão com o regime autoritário, ver Andrew S. Natsios, *The great North Korean famine* (Washington, DC: Institute of Peace Press, 2002), e Stephan Haggard e Marcus Noland, *Famine in North Korea: markets, aid, and reform* (Nova York: Columbia University Press, 2007).

3. Ver T. P. Bernstein, “Stalinism, famine, and chinese peasants”, *Theory and Society*, 13, 1984, p. 13. Ver também Carl Riskin, *China’s political economy* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

4. Citado em Mao Tsé-tung, *Mao Tsé-tung unrehearsed, talks and letters: 1956-71*, org. Stuart Schram (Harmondsworth: Penguin, 1974, pp. 277-8).

5. Ver, por exemplo, Adam Przeworski et al., *Sustainable democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Robert J. Barro, *Getting it right: markets and choices in a free society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

6. Sobre essas questões, ver meu *Development as freedom* (Nova York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999). Também, Robin Jeffrey, *Politics, women, and well-being: how Kerala became a “model”* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); V. K. Ramachandran, “Kerala’s development achievements”, in Jean Drèze e Amartya Sen (orgs.), *Indian development: selected regional perspectives* (Oxford e Delhi: Oxford University Press, 1996).

7. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (1785; Nova York: Chelsea House, 1972), in *Oeuvres de Condorcet*, org. A. Condorcet O'Conner e M. F. Arago (Paris: Firmin Didot, 1847-9, v. 6, pp. 176-7). Ver também a discussão sobre essa questão e afins em Emma Rothschild, *Economic sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, cap. 6).

8. Gandhi escreveu sobre esse tema. Ver *The collected works of Mahatma Gandhi* (Nova Delhi: Government of India, 1960). Ver também meu *Identity and violence: the illusion of destiny* (Nova York: W. W. Norton & Co.; Londres e Delhi: Allen Lane, 2006, especialmente pp. 165-9).

9. Sobre isso, ver meu *Identity and violence: the illusion of destiny* (2006).

17. DIREITOS HUMANOS E IMPERATIVOS GLOBAIS

1. Jeremy Bentham, *Anarchical fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution* (1792); reed. in J. Bowring (org.), *The works of Jeremy Bentham*, v. II (Edimburgo: William Tait, 1843, p. 501).

2. Discuto e defendo essa posição em "Elements of a theory of human rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2004, e "Human Rights and the limits of law", *Cardozo Law Journal*, 27, abr. 2006. Esses ensaios também apresentam uma estrutura geral para a base, o alcance e as implicações de entender os direitos como, em última análise, pretensões éticas que atendem às exigências básicas da argumentação imparcial.

3. Bentham, *Anarchical fallacies* (1792), in *The works of Jeremy Bentham*, v. II, p. 523.

4. Aceitar uma diferença genérica entre as respectivas categorias de asserções éticas e declarações legais não significa negar, evidentemente, a possibilidade de que as concepções éticas contribuam para a interpretação e o conteúdo substantivo das leis. O reconhecimento dessa possibilidade pode contrariar uma teoria do direito estritamente positivista (ver a respeito Ronald Dworkin, *A matter of principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [*Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins, 2005]). Mas isso não anula a diferença considerável entre as reivindicações primariamente éticas e as proclamações principalmente legais.

5. Thomas Paine, *The rights of man: being an answer to Mr Burke's attack on the French Revolution* (1791); segunda parte, *Combining principle and practice* (1792); reed. *The rights of man* (Londres: Dent; Nova York: Dutton, 1906 [*Os direitos do homem: uma resposta ao ataque do sr. Burke à Revolução Francesa*. Petrópolis: Vozes, 1988]). Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of men, in a letter to the right honourable Edmund Burke; occasioned by his reflections on the Revolution in France* (1790), e *A vindication of the rights of woman: with strictures on political and moral subjects* (1792), ambos in Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of men and a vindication of the rights of woman*, org. Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

6. H. L. A. Hart, "Are there any natural rights?", *The Philosophical Review*, 64, abr. 1955; reed. in Jeremy Waldron (org.), *Theories of rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 79).

7. Ver também meu "Well-being, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82, abr. 1985; *Inequality reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Clarendon Press, 1992) e *Development as freedom* (Nova York: Knopf, 1999).

8. Robert E. Goodin e Frank Jackson, "Freedom from fear", *Philosophy and Public Affairs*, 35, 2007, p.

250.

9. Para um exame mais completo da distinção e suas profundas implicações, ver minhas Kenneth Arrow Lectures, "Freedom and social choice", incluídas em meu *Rationality and freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, ensaios 20-22).

10. Ver capítulo 11.

11. Examinei a importância de um arcabouço "sensível às consequências" para esse tipo de argumentação ética no ensaio "Rights and agency", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982; "Positional objectivity", *Philosophy and Public Affairs*, 22, 1993, e "Consequential evaluation and practical reason", *Journal of Philosophy*, 97, 2000.

12. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785; reed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [*Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2010, ed. bilíngue]) e *Critique of practical reason* (1788; reed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [*Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, ed. bilíngue]).

13. Aristóteles, *The Nicomachean Ethics*, trad. William David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 3).

14. Sobre isso, ver Andrew Ashworth e Eva Steiner, "Criminal omissions and public duties: the french experience", *Legal Studies*, 10, 1990; Glanville Williams, "Criminal omissions: the conventional view", *Law Quarterly Review*, 107, 1991.

15. A ligação entre direitos e obrigações — perfeitas e imperfeitas — foi rapidamente apresentada e examinada num artigo anterior, "Consequential evaluation and practical reason", *Journal of Philosophy*, 97, set. 2000, e no capítulo introdutório ao *Human development report 2000* da ONU (Nova York: UNDP, 2000), que se baseou num ensaio que escrevi para aquele número especial, "Human rights and human development".

16. Joseph Raz, *The morality of freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 180).

17. Ver Ivan Hare, "Social rights as fundamental human rights", in Bob Hepple (org.), *Social and labour rights in global context* (Cambridge University Press, 2002).

18. Cass R. Sunstein, *After the rights revolution; reconceiving the regulatory State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

19. Ver, por exemplo, a análise de Andrew Kuper, *Democracy beyond borders: justice and representation in global institutions* (Nova York e Oxford: Oxford University Press, 2004); ver também a coletânea de ensaios organizada por ele, *Global responsabilities: who must deliver on human rights?* (Nova York e Londres: Routledge, 2005).

20. As obras de Thomas Pogge, junto com a de seus colaboradores, abriram muitos campos de análise de programas de ação amplamente baseados na ideia de direitos humanos e pretensões de justiça. Ver em especial Thomas Pogge, *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms* (Cambridge: Polity Press, 2002; 2. ed., 2008); Andreas Follesdal e Thomas Pogge (orgs.), *Real world justice* (Berlim: Springer, 2005); Thomas Pogge e Sanjay Reddy, *How not to count the poor* (Nova York: Columbia University Press, 2005); Robert Goodin, Philip Pettit e Thomas Pogge (orgs.), *A companion to contemporary political philosophy* (Oxford: Blackwell, 2007); Elke Mack, Thomas Pogge, Michael Schramm e Stephan Klasen (orgs.), *Absolute poverty and global justice: empirical data — moral theories — realizations* (Aldershot: Ashgate, 2009).

21. Deen Chatterjee, *Democracy in a global world: human rights and political participation in the 21st*

century (Londres: Rowman & Littlefield, 2008, p. 2).

22. David Crocker, *Ethics of global development: agency, capability, and deliberative democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 389-90).

23. Ver também Christian Barry e Sanjay Reddy, *International trade and labor standards* (Nova York: Columbia University Press, 2008).

24. Ver Maurice Cranston, "Are there any human rights?", *Daedalus*, 112, outono 1983, e Onora O'Neill, *Towards justice and virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

25. Onora O'Neill, *Faces of hunger: an essay on poverty, justice and development* (Londres: Allen & Unwin, 1986).

26. O'Neill, *Towards justice and virtue* (1996, pp. 131-2). Ver também seu *Bounds of justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

27. Maurice Cranston, "Are there any human rights?" (1983, p. 13).

28. Essa questão é vigorosamente discutida por Bernardo Kliksberg, *Towards an intelligent state* (Amsterdam: IOS Press, 2001).

29. Ver a esse respeito meu "Elements of a theory of human rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2004.

30. Algumas das questões fundamentais são discutidas por John Mackie, "Can there be a rights-based moral theory?", *Midwest Studies in Philosophy*, 3, 1978.

18. A JUSTIÇA E O MUNDO

1. Ver J. C. Jacquemin, "Politique de stabilisation par les investissements publics", tese de doutorado inédita para a Universidade de Namur, Bélgica, 1985. Jean Drèze e eu discutimos vários aspectos dessa correspondência em *Hunger and public action* (Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 65-8).

2. Ver também "Famine, poverty, and property rights", in Christopher W. Morris (org.), *Amartya Sen*, coleção Contemporary Philosophy in Focus (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

3. Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of woman* (1792), in Sylvana Tomaselli (org.), *A vindication of the rights of men and a vindication of the rights of woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 294).

4. *A vindication of the rights of woman* (1792), in Tomaselli (org.) (1995, p. 70).

5. Smith, *The theory of moral sentiments*, v. 2.15, p. 210.

6. Adam Smith, *Lectures on jurisprudence*, org. R. L. Meek, D. D. Raphael e P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press, 1978; reed. Indianapolis, IN: Liberty Press, 1982, p. 104).

7. Citado in "Ginsburg shares views on influence of foreign law on her court, and vice and versa", *New York Times*, 12 de abril de 2009, p. 14.

8. *New York Times*, 12 de abril de 2009.

Publicado originalmente na Grã-Bretanha pela Penguin Books Ltd.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original
The idea of justice

Tradução
Ricardo Doninelli Mendes (capítulos 1 a 15)
Denise Bottmann (capítulos 16 a 18 e índices)

Capa
Victor Burton
Angelo Allevato Bottino

Preparação
Maria Fernanda Alvares

Índices
Luciano Marchiori

Revisão
Jane Pessoa
Carmen S. da Costa

ISBN 978-85-8086-088-7

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3707-3500
Fax: (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br
www.blogdacompanhia.com.br